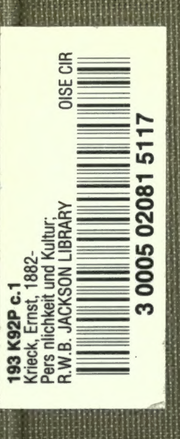
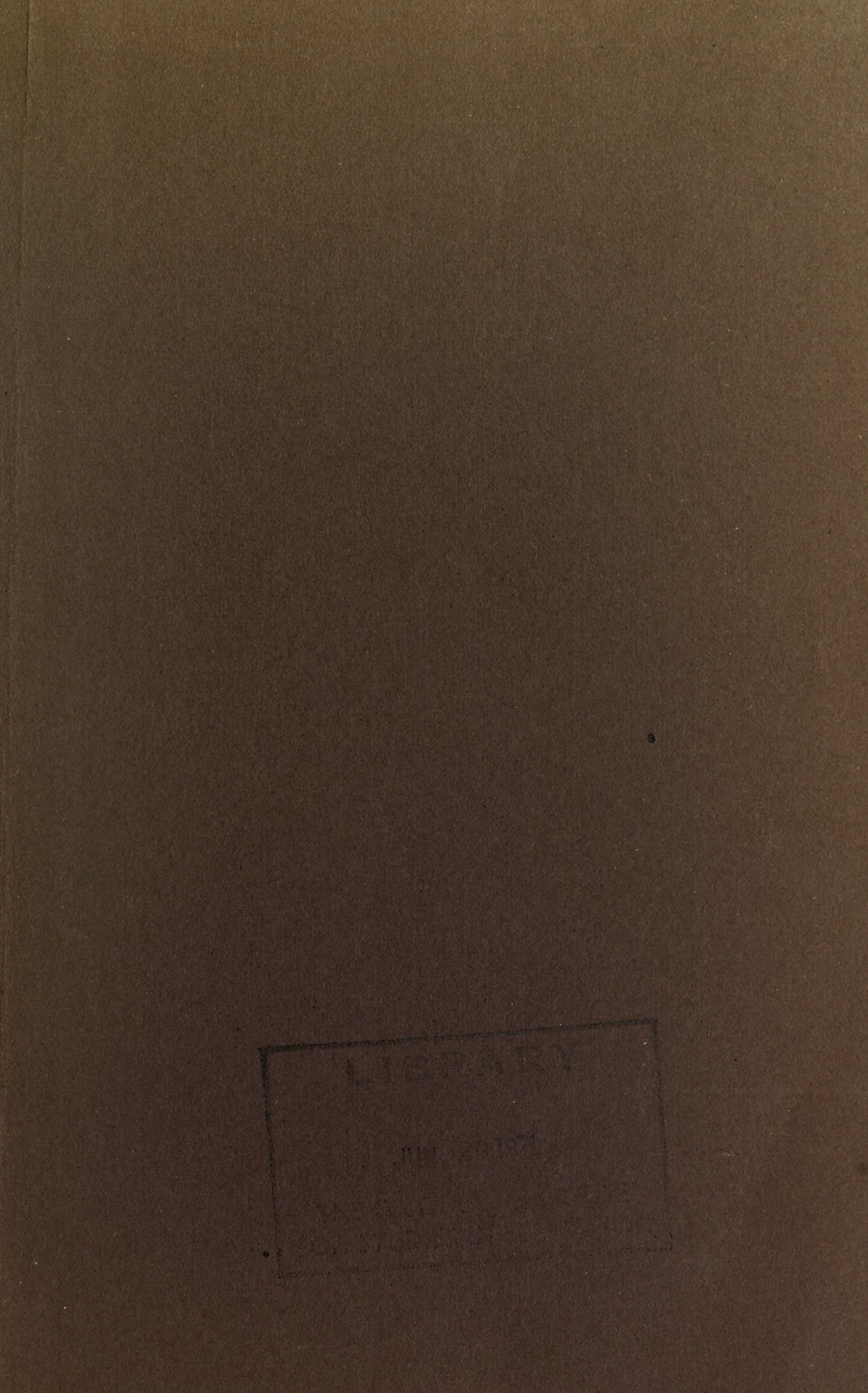

193 K92P c.1
Krieck, Ernst, 1882-
Pers nlichkeit und Kultur;
R.W.B. JACKSON LIBRARY
3 0005 02081 5117
OISE CIR







Persönlichkeit und Kultur

Kritische Grundlegung der Kulturphilosophie

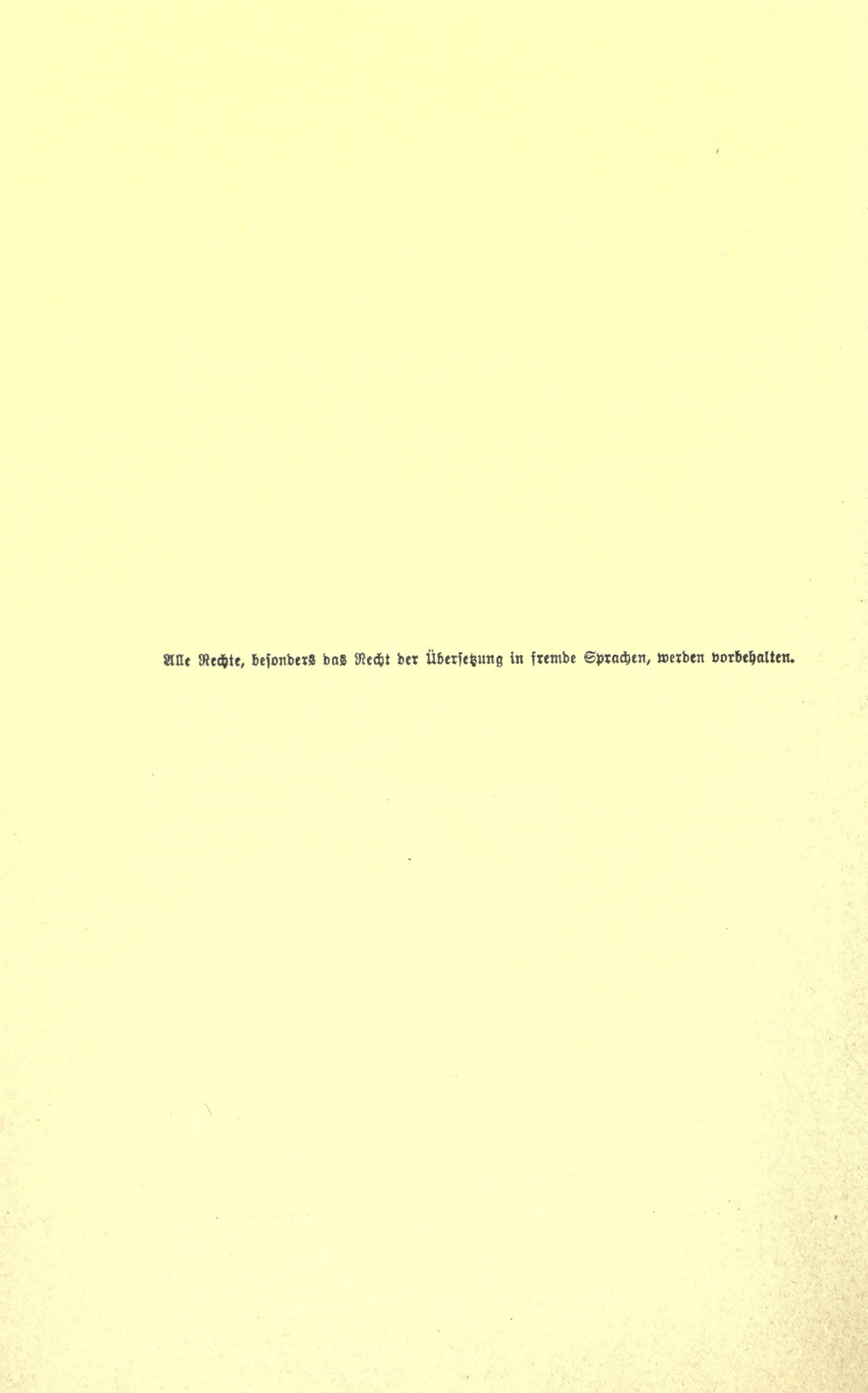
Von

Ernst Krieck



Heidelberg 1910
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 448.



Vorwort.

Jeder Abschnitt der Geschichte läßt sich in irgendeinem Sinne sowohl als Anfang, als Übergang oder Vollendung begreifen, je nach dem Gesichtspunkte, unter dem man ihn betrachtet. Er erhält aber sein wesentliches Gepräge durch den Höchstwert, das Lebensideal des Betrachters, nach dem dieser seinen Gegenstand bewerten und erkennen muß. Ihm gegenüber treten alle andern Gesichtspunkte und Bewertungsmöglichkeiten als unwesentlich zurück.

Bei der Betrachtung der eigenen Gegenwart jedoch wird, wenn man auch noch so stolz auf ihre Bedeutung und Ergebnisse sein kann, das Gefühl, in einer Übergangszeit zu leben, notwendig vorherrschen müssen. Die Mächte der Vergangenheit sind in ihr lebendig und wirksam; doch erhebt sich über ihnen ein Ideal, eine neue Aufgabe, vielfach nur eine zu ideeller Einseitigkeit konsequent ausgebildete Gruppe gegenwärtig wirksamer Kräfte. Das Ideal wird sich nie in seiner Vollkommenheit verwirklichen; keinem Paradies irgendwelcher Art ist vollendete Erscheinung im Dasein bestimmt. Aber es ist die Quelle der Bestrebungen und Bewegungen, des kulturellen Lebens.

Sobald man seiner Gegenwart Vollendung zugestände, so bekännte man damit zugleich, daß man für sich selbst keinen Lebenszweck, kein Ziel mehr hat. Im Ideal, in der Kraft, mit der man es zu verwirklichen strebt, liegt der Wert der Persönlichkeit und der Kultur, nicht aber im Erreichten, Verwirklichten. Das ist die Religion und Moral, die Weltanschauung, welche seit Jahrhunderten durch das Deutschtum seine reinste Ausbildung erfahren und wohl als dessen wesentlichste Aufgabe im Leben der Menschheit zu gelten hat. Lessing hat sie als persönliches Bekenntnis ausgesprochen; Goethe hat ihr im „Faust“ die mythische Ewigkeitsform gegeben. Diese Weltanschauung ist der Idealismus.

Der Zweck des vorliegenden Buches ist, mitzuarbeiten an der

großen kulturellen Aufgabe der Gegenwart, an der Umgestaltung der nationalen Kultur im Sinne einer Vertiefung und einer Neubelebung des Idealismus. Ein festgestampftes, mit wildem Gestrüpp bewachsenes Brachland muß aufgebrochen, durchpflügt und besät werden. Deshalb tritt zunächst das Negative, die Kritik, in den Vordergrund; aber sie erfolgt im Hinblick auf die Frucht, die der Acker danach bringen soll. Das Saatkorn ist unscheinbar und ungenügend; doch es enthält das Wesen dessen, das sich aus ihm entfalten soll, schon vollkommen: es ist das Ergebnis eines früheren Organismus; es ist dessen Zweck und Vermächtnis an die Zukunft, wie es die Idee und das Wesen des künftigen Organismus enthält.

Nachdem das Deutschtum den Idealismus erzeugt und genährt hatte bis zur vorläufigen Vollendung seines Kreislaufs, gab es den Boden für eine Kultur anderer Art mit vielfach fremdländischen Gewächsen ab. Nun ist auch deren Zeit um; der Boden hat geruht, neue Nahrungsstoffe aufgenommen und harrt der Bepflanzung und der künftigen Frucht.

Die dürren Formen des alten Idealismus, des bodenständigen Erzeugnisses, müssen zerschlagen werden, um aus ihnen die Samen und die Keime zu gewinnen, denen auf ihrem Mutterboden eine Auferstehung in neuer Herrlichkeit bestimmt ist. Die Erwartung und das Ahnen desselben hat alle Edlen in Deutschland ergriffen und das Verständnis für den großen Idealismus neu geweckt.

Aber die Kritik muß tief gehen und rücksichtslos durchgreifen. Wenn man mir erlaubt, diese Arbeit als Beitrag dazu zu betrachten, so muß man das Mühsame, das ihr vor allem im ersten Teil anhaftet, nachsehen. Die Kritik muß sich mit den letzten und obersten Prinzipen auseinandersetzen; und die Luft da oben ist abstrakt und poesielos. Zwar steht nirgends geschrieben, daß diese Dinge nicht in vollendeten und schönen Formen gegeben werden können. Aber solange Fichte und Schelling, um von Hegels „Phänomenologie des Geistes" ganz abzusehen, außer den Fachgelehrten eine derart kleine Hörerschaft haben, wie das tatsächlich bis vor kurzem der Fall war, daß ihre Werke im Buchhandel größtenteils überhaupt nicht mehr existierten, solange also diese trotz ihrer vollendeten Form so wenig Verständnis finden, so lange muß man in dem Punkte der Form Nachsicht haben mit einem Versuch, der in neue Regionen, in unerforschtes Land vordringen

will. Erst wenn die Probleme allgemein als solche empfunden sind, wenn man die Schwierigkeit des Gegenstandes vollkommen übersehen hat, kann man mit Recht die plastische Form verlangen, ihren Mangel als einen Fehler empfinden. Der große Stil ist immer erst nach einer langen stetigen Entwicklung in bestimmter kultureller Richtung möglich: erst auf Grund des allgemeinen Verständnisses vermag die schaffende Persönlichkeit die große Synthese zu vollziehen, die man Stil nennt. Die vielfache Zerrissenheit des modernen Lebens ist seiner Entwicklung hinderlich. Darum kann dieses Buch vorläufig auch keine dogmatischen Resultate, kein System, keine fertigen Lösungen geben, obgleich das herrschende Vorurteil gegen Dogma und System als unberechtigt angesehen werden muß; es will Probleme stellen, Anregungen, Möglichkeiten aufzeigen, vor allem aber befreien.

Erkenntnis absoluter Wahrheiten ist also nicht der Zweck des vorliegenden Versuchs. Erkenntnis entspringt Bedürfnissen des Lebens, vor allem des inneren, gemäß dem Bewußtsein, daß die Philosophie überhaupt einerseits die realen Mächte des Lebens in idealer Form zu reflektieren, andererseits neue Ziele der Kultur, des persönlichen wie des gemeinsamen Lebens zu setzen hat. Die erste Seite dieser Aufgabe ist die Befreiung des Lebens und vor allem der Wissenschaft aus den Banden des positivistischen Realismus und Materialismus. Die heutige Wissenschaft ist zwar für alle möglichen allgemeinen Zwecke ein vollkommenes Mittel; für die Bildung, welche in rechter Auffassung immer Bildung zur Freiheit und Selbstheit, zu vernünftiger freier Mannheit ist, ist sie aber spröde; sie gibt starre Bande anstatt des Bewußtseins, daß das unendliche Selbst Herr und Schöpfer des gesamten Daseins ist. Diese Art der Wissenschaft entspricht der Herrschaft der nivellierenden Lebenstendenzen im praktischen Leben. Demgegenüber will der Idealismus die eingerosteten Grundformen und Prinzipe in Fluß bringen und geeignet machen, neuen Lebensinhalt aufzunehmen und zu gestalten.

Diese negative Aufgabe der idealistischen Philosophie ist bedingt durch ihre positive Seite: die ideelle Gestaltung keimender Kräfte, künftiger Mächte; die Setzung von Lebenszwecken und Kulturzielen. Die ewige Religion nimmt in ihr eine Form an, die gegenwärtigen Bedürfnissen und inneren Nöten, sowie künf-

tigen Wirklichkeiten entspricht: die göttliche Idee setzt sich in ihr um in ein allgemeines Lebensideal. Sie ist das Prinzip der kommenden Kultur und der Bildung ihrer Träger, der freien Persönlichkeiten. Doch gerade deshalb muß sie sich hüten, positive Vorschriften zu machen; das hieße eine Unfreiheit durch eine andere ersetzen. Der Wert einer Kultur liegt niemals in ihrem Objekte, ihren Ergebnissen und Institutionen, sondern in der Erziehung ihrer Angehörigen zur Freiheit und Selbstheit, also gewissermaßen in ihrer Religion, der Art und dem Maße des Gottesbewußtseins, zu dem sie leitet. Der engere Zweck der Philosophie ist nun die Erörterung der Verhältnisse der Persönlichkeiten unter sich und zum Objekte, der Formen des Daseins und des Werdens. Aber ihr Schlußstein und Sinn ist eine oberste Idee, ein Transzendentalprinzip, durch das sie in lebendiger Wechselwirkung mit der Gesamtheit des Seins und Lebens steht. So entquillt die Philosophie wie ihre Schwestern, Religion und Kunst, den Grundlagen des Lebens; ihre Erscheinungsform ist bedingt durch die Geschichte, die gegenwärtigen Mächte und Bedürfnisse; ihr Zweck ist das zukünftige Leben der Gemeinschaft, vor allem der Nation und ihrer Krone, der freien Persönlichkeit. Der Idealismus ist Bewußtsein der Freiheit und Göttlichkeit, der inneren Unendlichkeit, aus der alle Wirklichkeit erwächst. Er ist aber nicht eine Lehre von dieser oder jener äußeren Freiheit, deren Zweck gewöhnlich eine andere Unfreiheit ist. Man sehe sich nur die liberale, sozialistische oder klerikale Freiheit näher an!

Doch ist die positive oder unendliche Freiheit auch nicht letzter Zweck; es bleibt dem Begriffe immer etwas Negierendes. Sie ist nur Durchgang zu einer höheren Lebens- und Wirklichkeitsform: die Geburt einer Lebensaufgabe aus Eigenheit. „Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.“ So wird die freie Selbstheit zum Sinne des Lebens, der Lebensbejahung, indem sie sich über alles Objektive erhebt, nicht um es zu vernichten, sondern es nach eigenen unendlichen Zwecken zu gestalten und zu beherrschen. Der wahre Idealismus ist ein Hymnus auf das Leben aus gesteigertstem Lebensgefühl heraus. Der morgenländische Quietismus, das nihilistische Lebensideal der späteren griechischen Schulen, vor allem der Zyniker, alle bloße Gefühlsmystik sind rein negativ, auflösend, ein Zeichen von Müdigkeit und Unkraft. Die Kraft der Idee aber

drängt über die Freiheit hinaus zum S c h a f f e n, dem Einbilden der eigenen Idee in das fremde Objekt, nicht aber zu dessen abstrakter Leugnung, zur Flucht vor den Widerständen und Kämpfen, welche gerade eine Bejahung derselben, ein Eingeständnis der eigenen Ohnmacht ist. Der Schaffende, der prometheische Gestalter des Lebens, ist der wahre Sieger und Weltüberwinder. Das Prinzip des Schaffens und Wirkens, des Lebens in der Gemeinschaft, das Prinzip von Kultur und Bildung ist die V e r n u n f t.

Vernunft ist nicht Welt- und Wirklichkeitsprinzip schlechthin; es gibt etwas außer und über ihr, durch das sie erst ihre Bedeutung erhält. Aber sie ist das F o r m p r i n z i p der Wirklichkeit, des Werdens und Entwickelns. Aus ihr allein das Leben ableiten zu wollen, führt zur Tautologie, wie in der metaphysischen Geschichts- und Entwicklungsphilosophie, wobei das Gewordene ideell hypostasiert und dem Werden zum Grunde gelegt wird; oder aber der Versuch des Objektivismus führt zum Agnostizismus, zur Lehre, daß wir zur Erkenntnis unfähig sind und uns zu resignieren haben. Darum hat die idealistische Philosophie über ihr Mittel, Vernunft und Begriff hinauszuleiten zur Unmittelbarkeit und Unendlichkeit, zum positiven Grund des Daseins. Das oberste Prinzip des Idealismus ist daher Transzendentalprinzip: ein Weg zum Quell des Lebens, zum freien Selbst, zum Ding an sich. Vor allem aber ist sein Postulat: Erkennbarkeit des Wirklichen und der Tiefen der Gottheit.

Durch die Vernunft steht der Einzelne in der Gemeinschaft, auf dem breiten Boden der Wirklichkeit. Weist ihn seine Freiheit darüber hinaus, so behält er an ihr den Weg und die Möglichkeit, seine Ideale und Werte in allgemeine umzusetzen, zum Bildungs- und Wirklichkeitsbestand der Gemeinde zu machen. Durch sie herrscht der Schaffende; durch sie zieht er die Gemeinschaft zu sich empor. Das ist das Wesen der Entwicklung, die nur zwischen Wesen, die mit Spontaneität begabt sind, einen Sinn hat: sie verlangt notwendig ein absolutes Entstehen und Vergehen, an dessen Möglichkeit der Objektivismus allerorten scheitert. Darum hat er die Frage danach verpönt, ohne ihrer doch entraten zu können. Er möchte das Leben in einen ewigen, unentrinnbaren Zirkel einspannen und tut sich etwas zugut auf seine Objektivität, auch dem Unerwünschten gerade ins Auge zu blicken und die

Grenzen der Erkenntnis einzusehen, d. h. er macht aus seiner Not seine Tugend. Und wo er dennoch auf die letzten Fragen des Werdens, das er nicht mehr zu leugnen vermag, stößt, zuckt er die Achseln oder geht mit einem Wortschwall darüber hinweg und dünkt sich nebenbei den dunkeln Zeiten der Metaphysik unendlich überlegen. Gefährliche Neugier ist die geringste Untugend dieser „Modernen". Wenn man aber ihren Anspruch auf Überlegenheit nachprüft, so erweist sich, daß er sich allein auf die Tatsache gründet, daß die Gegenwart immer Recht behält der Vergangenheit gegenüber, weil sie eben einfach die spätere ist. Diese Beruhigung wird vollends gewährleistet durch eine gewisse selbstgenügsame und ältliche Schwerhörigkeit gegenüber der Vergangenheit und der Zukunft.

Die Wissenschaft, die Theologie und die Tendenzen des modernen praktischen Lebens haben auf Kosten der Philosophie gelebt und ihr dafür den bekannten Fußtritt versetzt; aber der Tag der Abrechnung wird kommen und es soll ihnen nichts geschenkt sein.

Nicht im Einzelergebnisse, nicht in der wissenschaftlichen Wahrheit liegt der Wert der Wissenschaft. Sie ist nicht Selbstzweck, sondern eine Methode, ein Mittel zur Steigerung des nationalen Gesamtlebens, der Kultur, und zur Erhöhung des Lebensgefühls der freien Persönlichkeit. Die Wissenschaft ist eine Methode der Wechselwirkung zwischen Gesamtleben und Einzelleben. Die Erhöhung des Einzelnen bringt eine Erhöhung der Gesamtheit und die Steigerung der Gesamtheit gibt der Persönlichkeit eine höhere Grundlage: ein erweitertes Wirkungsfeld. Allerdings: Steigerung und Erhöhung sind Relationen; sie haben ihren Sinn nur in bezug auf eine oberste Idee. Diese aber ist zu umfassend, um anders als formell umgrenzt zu werden; sie ist das Freiheits- und Kraftgefühl des Einzelnen wie der Gesamtheit. Aus ihm erwächst nicht der National- und Rassendünkel, sondern eine Lebensaufgabe und Lebenspflicht des Einzelnen gegenüber seinem Volkstum und der Volksindividualität gegenüber der Menschheit, kraft ihrer Idee. Die Aufgabe wird aber immer allein durch Selbstvervollkommnung erfüllt. Im Flusse des Werdens ist nur dasjenige beständig, was sich immer von neuem erzeugt, also das Ewig-Junge. Damit werden wir auch das gefährlichste Zeichen

des Verfalls los: das dekadente Ohnmachtsgefühl, das Epigonen-bewußtsein, den fressenden Pessimismus, der in den letzten Jahr-zehnten an den Wurzeln europäischer Kultur nagte. Mögen die objektiven Zeichen und geschichtlichen Parallelen sein, welcher Art sie wollen: jeder Einzelne, der in sich die Ohnmacht überwindet und sich zum Glauben an die Zukunft an das Ideal emporringt, ist eine Bürgschaft für die nationale Zukunft. Durch eine tüchtige Politik kann kraft der Idee das Volkstum gesunden, durch die idealistisch begründete Wissenschaft und die Kunst kann dem Glauben, der Religion, der plastische Ausdruck gegeben werden.

Allzuviel hat die moderne Kultur den Vorteil und Wert der Arbeitsteilung betont; sie gleicht infolgedessen mehr einer zer-fallenden Ruine, einem ungeheuren wüsten Haufen zusammenhang-loser Reste als einer durch ihre Weitläufigkeit und Zweckmäßig-keit imponierenden Burg. Die Arbeitsteilung und der Fachmann sind die notwendigen Elemente der Kultur; aber ihre Aufgabe muß von einer zentralen Idee, einem obersten Lebensziel des Einzelnen und der Gesellschaft aus geleitet werden. Es ist gewiß nicht Schuld der Kärrner, wenn es keine Könige mehr gibt, die ihrer Arbeit Plan und Sinn verleihen; sie haben dann auch das Recht, sich als die Souveräne ihrer Spezialdomäne zu fühlen und eifersüchtig ihr Gebiet zu bewachen. Aber ihre Arbeit ist für Kultur und Bildung unnütz: sie befreit nicht, setzt keine Ideale. Ihre Herrschaft ist das Zeichen des inneren Verfalls und Er-lahmens. Doch ist diese Erkenntnis kein Argument zum Ver-zweifeln, zum Pessimismus, sondern ein Motiv zum Kampf für Freiheit und Ideal. Gewiß, die neuere Zeit hat Leistungen auf-zuweisen, auf die sie mit Recht stolz sein kann. Aber der höchste Lebenswert liegt nicht in einer, wenn auch noch so glänzenden Erfindung. Die Technik, das ist: die Lehre vom Mittel, kann kein Kulturmaßstab sein; sie soll nach ihren Zwecken beurteilt werden. Kultur und Bildung sind Weltüberwindung von innen heraus, aus freier Selbstheit; Aufrichtung des selbstherrlichen Ich als Träger einer göttlichen Idee. Aus ihr entspringt, in ihr endigt das Dasein; aber es bedarf zu seinem Kreislauf der Ver-nunft, des Kampfes, der Vollendung und Wirkung in der Lebens-gemeinschaft. Darum ist die Religion, die Erkenntnis des Un-endlichen, das Bewußtsein der Freiheit, der wahre Maßstab der

Kultur — und um sie ist es im Zeitalter der Technik schlimm bestellt.

Auf ähnliche Weise sind die Anschauungen über Ethik und Staat auf tote Geleise geraten. Nicht im Äußeren, nicht in der Institution und dem Gesetze liegt der Zweck und Wert; sie sind nur das Mittel, die Gesellschaft zu organisieren, ihren Kräften eine Grundlage und Dauer zu verschaffen. Doch auch hier triumphiert das Mittel über den Zweck: der vom Liberalismus erfundene bürokratische Staat wird heilig gesprochen; der Staat wird mit dem lebendigen Volkstum verwechselt. Der Wert der Institution liegt aber niemals in ihr selbst, in dem Ergebnis, sondern in den erzeugenden Kräften, in dem nach Ideen und Leistungen (Ständen) gegliederten Volkstum. Die organisierenden Kräfte zu erhalten, ist Aufgabe des Staates, nicht aber ein ideen- und wesenloses Schemen zu sein. Der Kampf des Liberalismus und seiner letzten Konsequenz, des Sozialismus, gilt durchaus nicht dem Staate als solchem; ja, er erhielte seine vollkommene Macht erst in der idealen sozialistischen Gesellschaft. Nie war der Staat eine gewaltigere Macht, als unter der Herrschaft liberaler und sozialistischer Doktrinen. (Man vergleiche dazu das römische Imperium.) Aber auch nie war er einem lebendigen Volkstum gefährlicher als da, wo es seine Aufgabe wird, die organischen Gebilde der gesellschaftlichen Etwicklung zu nivellieren und Neubildungen hintan zu halten (wozu übrigens die liberale, sozialistische und sonstige praktische Politik nicht gehört, da sie immer mehr oder weniger Standespolitik ist). Der Staat ist gemäß dem Trägheitsgesetze, seiner eigensten Wesenheit nach, konservativ; er bewahrt vor den störenden plötzlichen Schwankungen im gesellschaftlichen Leben. Daher richtet sich jede neue Idee und neue Gliederung reformatorisch gegen eine bestimmte Staatsform. Aber der theoretische Liberalismus hat sich als geringe organisatorische Macht erwiesen und der theoretische Sozialismus ist der ausgesprochene Feind jeder gesellschaftlichen Gliederung; sie sind die echten Abkömmlinge des Rationalismus. Das sozialistische Ideal ist die gestaltlose Masse, deren Schwerpunkt möglichst tief liegt, um Bewegungen, Gegensätze und organische Gestalt aufzuheben, auszugleichen. Seine Doktrinäre sind revolutionär, weil sie mit der Revolution diese Ziele am ersten erreichen, weil die Revolution nur nivellieren,

aber niemals neu organisieren kann. Als Ersatz wird jene utopische Voraussetzung, die schon der Grundirrtum des Liberalismus war, daß nach Aufhebung dieser oder jener beengenden Schranke das Gute im Individuum und in der Gesellschaft sich spontan erzeuge und daß infolgedessen die Geschichte zu einer stetigen Mehrung dieses geahnten absolut Guten, zum „Fortschritt" werde, zum Programm ausgebildet. Es ist dem Sozialismus, dem Feind aller Metaphysik, nicht schwer gefallen, auf Grund seiner Voraussetzung ein Paradies der Tugend und Gerechtigkeit auszumalen. Aber seine Herkunft aus Hegels Geschichtsmetaphysik ist bekannt, und seine ethischen Ideale der Entmündigung der Individuen zugunsten der Gesellschaft und der entwürdigten, d. h. unverantwortlichen Persönlichkeit sind keineswegs verlockend.

Darum ist es die positive Aufgabe der nationalen Zukunft, konservativ zu sein im Sinne Paul de Lagardes: nicht Institutionen, wohl aber die lebendigen, organisatorischen Kräfte zu erhalten und zu pflegen, soviel ihrer vorhanden sind, wie sie uns aus der nationalen Geschichte entgegentreten.

Die lebendige freie Persönlichkeit ist der Lebenskeim der Kultur; der engere Kreis, den ihre Idee sich bildet, da sie der verschiedenen kulturellen Stufen und Grundlagen wegen nicht unvermittelt wirken kann, ist das Organ ihrer Wirkung. Aber die Tendenz der Masse und ihrer Theoretiker ist, solche Gebilde, die Stände, in der Bildung zu behindern, denn sie bedeuten kraft der bildenden Idee und der darauf gegründeten Leistung, Ungleichheit und Vorrecht. Als Standespolitik ist der Sozialismus selbst Produkt einer organisierenden Idee; aber als Theorie, vor allem als Geschichtsphilosophie ist er das Ergebnis lebens- und kulturfeindlicher, zersetzender Tendenzen. Ohne jene Vermittlung ist die Persönlichkeit der Masse gegenüber ohnmächtig. Wenn sich das Individuum überhaupt noch zur Freiheit emporringt, bleibt ihm als Existenzmöglichkeit nur Resignation, Quietismus und Zynismus.

Das Überwuchern des rein vegetativen Lebens ist Verfall; aber nicht alles Leben tut dem sozialen Staat den Gefallen, um seiner ungestörten Ruhe willen den ewigen Frieden als ein Ideal zu empfinden: die Barbaren werden kraft einer neuen Idee und einer künftigen Kultur der dahinsterbenden den Fuß auf den Nacken setzen und ihr den letzten Augenblick sauer machen.

Aber das Wiedererwachen der deutsch-nationalen Religion, des Idealismus, ist unsere Zuflucht und unser Glaube, die Rettung vor dem absoluten Nullpunkt. Die Asche konnte die Glut wohl dämpfen, verdecken, aber glücklicherweise nicht erlöschen. Hoffen wir denn, daß sie hell aufflamme und den Pfad unserer Zukunft erleuchte!

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Persönlichkeit.

A. Persönlichkeit als philosophisches Prinzip.

B. Die handelnde Persönlichkeit oder die transzendentale Freiheit.

C. Die Passivität oder die persönliche Unfreiheit.

Zweiter Teil: Kultur.

I. Das Allgemeine als Begriff: Wissenschaftslehre.

A. Objekt.

Erster Teil. Persönlichkeit.

Persönlichkeit ist die Gesamtheit der Beziehungen eines Einzelmenschen als Wertstufe.

Diese Beziehungen sind:

1. Bedingungen des Werdens (Passivität der Persönlichkeit),
2. Betätigungen (Aktivität der Persönlichkeit).

Persönlichkeit ist somit einerseits bedingtes, andrerseits unbedingtes, bedingendes Kulturmoment. Sofern beide Seiten nicht äquivalent sind, ist die Persönlichkeit der Quell alles Seins, aller Bewegung.

I. Einleitung.

1. Über das oberste Prinzip der Philosophie.

Die Definition setzt die Persönlichkeit als eine begriffliche Einheit, welcher eine sinnliche Einheit, das Individuum, entspricht. Die Begriffseinheit ist durchaus formal, nämlich Synthese des Subjektes und des Objektes; der jeweilige Begriffsinhalt, die aus dieser Synthese erwachsene Bestimmtheit des Objekts vom Subjekte und umgekehrt ist die empirische Persönlichkeit, das Postulat aller Erfahrung.

Synthese hat hier nicht die Bedeutung des aus selbständigen Elementen zusammengesetzten, sondern sie bezeichnet die ursprüngliche Einheit. Persönlichkeit ist das absolut Gegebene und Wirkliche; alles außer ihr, alle Elemente sind nur differenzierte und unselbständige Momente dieser Ureinheit. Das Prinzip dieser Differenzierung ist die Vernunft. Durch dieselbe wird der Persönlichkeit eine ebensolche Wirklichkeit außer ihr gegeben. Das Moment der

Vernunft an der Persönlichkeit selbst ist ihre Passivität (Rezeptivität), durch welche ihre eigene Spontaneität beschränkt und die Wirklichkeit als das Gleichgewichtsverhältnis beider hervorgebracht wird.

Zweck der Philosophie ist es, eine letzte Einheit aufzustellen und die Vielheit der Erscheinung in ihr aufzuheben. Das oberste Prinzip der Philosophie ist zugleich die höchste Wirklichkeit. Nun ist tatsächlich dieses scheinbar letzte Produkt der Philosophie vielmehr die jeweilige Voraussetzung; es entspricht einer Lebenstendenz und einer Lebenswertung. Die Wahrheit des Prinzips ist der Grad seiner Zweckmäßigkeit für die Lebensrichtung, aus der es hervorgeht.

Für das heutige Denken gibt es im Grunde nur zwei Möglichkeiten der Philosophie, das Ausgehen vom Objekte oder vom Subjekte. Auf diesen erkenntnistheoretischen Gegensatz hat die Entwicklung der neueren Philosophie alle Versuche reduziert und durch ihn begriffen. Ein jeder Weg führt zum letzten Ziele, nämlich zu seiner Wahrheit und ist in sich vollendet. Deshalb soll hier nicht der Irrtum vorhergehender Philosopheme zum Ausgang genommen werden; einen solchen gibt es nicht. Die Frage wird nur sein: wie weit entsprechen sie unsern eigenen Zwecken? Aus diesen heraus soll ein Versuch der Weiterbildung unternommen werden, nicht aus den Unvollkommenheiten vorangehender Entwicklungsphasen. Voraussetzung soll also nicht eine absolute Wahrheit sein, die aus einem absolut Gegebenen erschlossen würde. Auch die Persönlichkeit als Absolutum kann nicht zum Ausgange genommen werden. Denn das Mittel der Philosophie ist der Begriff, ein Bedingtes, der zwar Beziehung auf die Totalität des Seienden hat, nicht aber selbst diese Totalität ist. Persönlichkeit als Prinzip der Philosophie kann daher nur durch die begrifflichen Momente ihrer als der Wirklichkeit dargestellt werden. Wenn der Begriff und das Denken nicht die Wirklichkeit schlechthin ist, gibt es doch keine Wirklichkeit ohne den Begriff; während nämlich Wirklichkeit die Totalität selbst ist, schließt der Begriff immer etwas aus, sein Negatives, das er zwar gerade als dessen Umkehrung, als Moment an sich hat, wogegen die Wirklichkeit die Beziehung zwischen den Entgegengesetzten ist und also beide in sich beschließt.

Persönlichkeit ist kein Begriff; doch sind die Gesamtheit möglicher Grundbegriffe der Philosophie Momente an ihr; es ist also

apriori klar, daß das Ausgehen von irgendeinem Begriffe, der zur höchsten Wirklichkeit fortgebildet und also Symbol der Totalität werden soll, der Vermittelung der Persönlichkeit bedarf, weil nur in ihr die Beziehung der Momente aufeinander, also auch die Beziehung jedes einzelnen Begriffes auf die Totalität gegeben ist. Die Philosophie und die Wissenschaft sind aber an dieser Wirklichkeit vorübergegangen, da man sie als bloß zufällige Mischung und gegenseitige Bestimmung der ansichseienden Elemente ansah, der keine Notwendigkeit und also auch keine Allgemeinheit anhafte. Persönlichkeit ist also eine Wirklichkeit, die sich der adäquaten begrifflichen Erfassung entzieht. Es wird sich später ergeben, daß sie die *einzige* Wirklichkeit solcher Art ist.

Unter den möglichen Momenten der Persönlichkeit sind zwei von Wichtigkeit, nämlich ihr Sein als Mensch, d. h. Naturobjekt, und dasjenige als Subjekt der Erkenntnis. Der Gegensatz beider kann von beiden aus überwunden werden; er endigt aber jeweils in einem leeren Begriffe, der den Widerspruch nur äußerlich verdeckt. Aber jede konsequente Philosophie muß zur Identität von Subjekt und Objekt gelangen, sei es nun, daß das Denken (objektivistisch) als ein bestimmtes Sein oder das Sein (idealistisch) als Denken gesetzt wird.

Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist durch die Entwicklung der Philosophie als ihr wichtigstes Problem formuliert; er ist nicht der einzige letzte Gegensatz, aber, wie gesagt, es können alle auf ihn reduziert werden. Somit haben wir in diesem historischen Produkte den Ausgangspunkt, denn es liegt in ihm die Beziehung (Möglichkeit) auf die Totalität, wie die Geschichte der Philosophie zeigt.

2. Der Idealismus und der Subjektbegriff.

Der neuere Idealismus ist als Gesamterscheinung die Vollendung des Christentums. Der transzendente Spiritualismus des Christentums, seine Jenseitsmetaphysik, ist als immanentes Geistesprinzip in den Menschen eingegangen. Der Kritizismus macht unwiderleglich der objektiven Transzendenz ein Ende. Da es ihm aber noch immer um den *Geist* zu tun ist, so kann das Erscheinende bloß soweit Gegenstand der Philosophie sein, als in ihm der Geist sich manifestiert, also auch an der Persönlichkeit nur ihr rein geistiges Dasein. Was außerdem noch zu ihr gehört, verfällt ganz der Natur

und ihrer Kausalität und kann keine besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. Die Persönlichkeit wird also in zwei Teile zerrissen, das Geistige und das Natürliche an ihr, deren Vereinigung als ein Sündenfall des Geistigen angesehen wird, weshalb es der Philosophie wesentlich um seine Läuterung und Erlösung zu tun ist und nicht um das Begreifen beider als gleichberechtigter Momente an der Wirklichkeit. Denn besonders vom Geistigen ist es zweifellos, daß es nirgends anders wirklich ist als an der Persönlichkeit.

Den Beweis dieser Wahrheit erbringt der Kritizismus. Die „Kritik der reinen Vernunft" macht dem metaphysischen Anthropomorphismus ein Ende. Der Geist hört auf, ein übersinnliches Ding zu sein, d. h. ein sinnliches Objekt, dem in Wirklichkeit kein Subjekt mit entsprechender Sinnlichkeit korrespondiert. Gott und Seele werden des transzendenten Wesens entkleidet und gehen ein in den Menschen als immanente Prinzipe (regulative Ideen). Der immanente Geist ist das Subjekt und das vollendete Christentum die völlige Unterwerfung des Objekts (der feindlichen, teuflischen Natur) unter das Subjekt im Idealismus.

Der Rationalismus überhaupt ist das Eingehen der christlichen, d. h. transzendenten Geistigkeit in eine immanente und vernünftige. Auf dem Gebiete der Ethik ist er die Umbildung des göttlichen Gebotes in ein immanentes Moralprinzip; in der Naturphilosophie dagegen wird er entschieden unchristlich; denn die Natur darf im Christentum nicht gleichberechtigt neben den Geist treten, und es hat die Gnosis, welche die Natur als die zweite göttliche Person hypostasierte, verdammt und zur zweiten Person der Gottheit gerade das Prinzip erhoben, welches vom Fleische erlöst.

Aber auch dem objektiven Rationalismus ist die Persönlichkeit nicht Gegenstand, denn er sucht das Allgemeine und glaubt, in ihm das Einzelne zu besitzen, während das Allgemeine, besonders in seiner strengsten Form, dem Absoluten, doch Negation des Einzelnen ist. Das Allgemeine hat durch die Negation Beziehung auf das Einzelne und erst in dieser Beziehung sind das Allgemeine und Einzelne wirklich beschlossen. Heiße nun das Absolute die Substanz oder das absolute Ich, so bedarf es in beiden Fällen eines Prinzips, nach welchem das Einzelne aus dem Absoluten hervorgeht. Dieses Prinzip, Tathandlung des absoluten Ich oder Erregung der Substanz, hebt in sich den Gegensatz auf und ist demnach für

beide das Höchste. Diese letzte Synthese ist vollzogen in Hegels Begriff. Er ist das Objekt aller Bewegung und ist zugleich die substantiierte Bewegung selbst. Die Fichtesche Tathandlung des Subjekts endet notwendig in der objektiven Bewegung, der Bewegung aus allgemeiner Spontaneität; denn der Träger der Tathandlung, das absolute Subjekt, ist das an sich Allgemeine und das Verhältins eines Subjekts zu seiner Handlung ist an ihm der letzte Rest des transzendenten Anthropomorphismus. Das Ich ist Tendenz, die Wesenheit der Handlung selbst, substantiell, als Ding gesetzt.

Immerhin ist durch den Kritizismus der Mensch selbst in den Mittelpunkt des Daseins getreten, wenn auch nur mit einer Seite. So nennen wir Kant besser den umgekehrten Kopernikus. Der Mensch, losgelöst von allem, was an ihm Objekt der Erkenntnis sein kann, ist das Subjekt der Erkenntnis. Welcher Art ist nun dieses Subjekt? Wenn diese Frage beantwortet werden könnte, so wäre ihr Gegenstand eben Objekt, nicht mehr absolutes Subjekt; dieses ist bloßes Postulat, wie auch sein Gegensatz, das Ding an sich. Zwischen diesen beiden Momenten ist als Wirklichkeit ihre gegenseitige Beziehung. Vermittelst dieser Beziehung bestimmt das Subjekt das Objekt, aber dieses auch jenes. Aus dem Gefühle der zentralen Stellung, der Herrschaft des Menschen durch den Geist, wird der erste der beiden Sätze zur Grundwahrheit des Idealismus. Der andere zeigt sich sofort bei Fichte als logische Notwendigkeit; er gelangt aber nicht über seine logisch-negative Bedeutung hinaus, ebenso wie für die Mechanik die logische Möglichkeit keine Bedeutung hat, daß man die Fallbewegung als eine Bewegung der Erde nach dem Gegenstand hin auffassen kann.

Die Formen des Subjekts bedürfen zu ihrer Anwendung auf das Objekt eines vermittelnden Prinzips. An diesem Punkte hatte bei der vorkantischen Philosophie die Transzendenz eingesetzt; bei Kant tritt die Vermittlung abermals in die Immanenz ein durch die Urteilskraft, die „ein besonderes Talent sei", das transzendentale Schema. Es ist ein Produkt der Einbildungskraft, nämlich die Einbildung der äußeren Mannigfaltigkeit in den „innern" Sinn durch die Zeit. Hier ist die wahre Quelle der synthetischen Urteile, der Erkenntnisse aus der persönlichen Spontaneität. Mit dem Begriffe der Urteilskraft ist Kant der Be-

deutung der Persönlichkeit für die Philosophie sehr nahe gekommen, besonders als er ihn in einem besondern Werke ausbaute und die Philosophie der Kunst auf ihn begründete. Im übrigen ist die Persönlichkeit bei Kant wie bei den Späteren bloß **moralisches** Subjekt, als welches sie auch wirklich deduziert wird.

3. Persönlichkeit und Subjekt.

Die theoretische Philosophie ruht auf einer eigentümlichen Voraussetzung. Sie kann sich nicht soweit von der Empirie, die sie doch auf alle Fälle umgehen möchte, lösen, daß sie das Subjekt als schlechtweg in keinem Zusammenhange mit dem Einzelnen, der doch nur empirisch gegeben sein kann, darstellte. Deshalb haftet am Subjekte die Persönlichkeit mit; es strebt aber über diese hinaus zum absoluten Subjekt, in dem alle Persönlichkeiten und ihre bestimmenden Inkongruenzen aufgehoben sind. Jedes Subjekt muß aber das absolute Subjekt, nämlich das Subjekt der reinen Vernunft in sich **vollkommen** wirklich haben. Es soll also in jedem Einzelnen **ganz** vorhanden sein, wie es zugleich weit über den Einzelnen hinausgehend das Substrat der Gesamtheit möglicher Subjekte, nämlich der menschlichen **Gattung** wird. Das absolute Subjekt ist der immanent gewordene Geist, die Gottheit oder auch die **vergeistigte Humanität**.

Vermöge dieser immanenten Identität der Einzelnen muß die erkannte Wahrheit, das Objekt des absoluten Subjekts für **jeden** eine Wirklichkeit **schon sein** und zu einer wahren Erkenntnis werden, — wenn er sich in die Regionen des reinen Subjekts erheben kann. Mit diesem „wenn" setzt der Rationalismus voraus, was er beweisen will. Seine synthetische Erkenntnis wird zur Tautologie. Wäre das absolute Subjekt jeder Persönlichkeit immanent, ihr wahres Wesen, so könnte sich keine Persönlichkeit diesem Wesen entziehen, müßte von selbst die Menschheit in sich ideal darstellen wollen und können. Die rationalistische Philosophie und ihre Voraussetzung wird aber widerlegt von der Existenz einer **jeden** Persönlichkeit, die ihre Lebenswertung und ihren Willen nicht in das Gemeinsame, sondern gerade in das Divergierende legt.

Grundfrage ist demnach, ob das, was der Philosoph als **Wesen** seines Gegenstandes setzt, auch wirklich dessen Wesen **sei**. Die Frage ist unbedingt zu bejahen, denn Philosophie ist Bestimmung des Wesens durch den Begriff. Die Frage ändert sich also in die

nach der Möglichkeit mehrerer Philosophien und mehrerer Wahrheiten und ihrem Verhältnis zur absoluten Wahrheit. Der absoluten Wahrheit muß ein absolutes Subjekt entsprechen; der Philosoph selbst ist aber Persönlichkeit und nicht absolutes Subjekt, welches rein in sich darstellen zu können er bloß fingiert. Welches ist denn die absolute Methode, nach welcher man das absolute Subjekt aus der Gesamtheit der Persönlichkeit löst? Der Philosoph fühlt sich und seine Persönlichkeit als das zufällige Instrument, durch das sich die immanente Wahrheit offenbart, wie der Prophet sich als unwürdiges Werkzeug der Gottheit empfindet.

Der Persönlichkeit ist der Gegensatz des absoluten Subjektes an ihr gegen ihr empirisches Dasein *nicht* gegeben. Sie bringt diesen Gegensatz erst hervor zu bestimmten Lebenszwecken. Da sie sich selbst eine unmittelbare Einheit ist, muß die *Persönlichkeit* das *Subjekt* und die Wahrheit bestimmen, nicht umgekehrt. Die Möglichkeit zu dieser Bestimmung ist die *Vernunft*, d. h. das Vermögen, seine eigene Spontaneität zu beschränken durch eine fremde Spontaneität, die als solche meine Passivität ist. Vernunft ist also die Beziehung der Persönlichkeiten aufeinander, nicht ein substantiell in die einzelne Persönlichkeit hineinverlegtes Wesen (geistiges Vermögen).

Vermöge der Identität der Einzelnen im Subjekte ist die Persönlichkeit aus der theoretischen Philosophie ausgeschlossen. Diese handelt vom Verhältnis des *absoluten* Subjekts zum Objekte. Es zeigt sich aber, sobald das eine der beiden im andern aufgelöst wird, daß das Untergeordnete damit zugleich seine Selbständigkeit aufgibt. Fichte kommt mit seiner theoretischen Philosophie an die Grenze, die Kant so sehr scheute, nämlich zum Solipsismus und Anarchismus. Denn kein Machtspruch hilft dagegen, daß das Subjekt nur in der Persönlichkeit seine Wirklichkeit habe und daß die Autonomie des Subjekts die theoretische Autonomie des Einzelnen bringen muß. Wie in der theoretischen Philosophie das Objekt aus Spontaneität des Ich gesetzt wird, so wird in der praktischen Philosophie die Wirklichkeit des Nebenmenschen nur durch ein logisches Ungeheuer hergestellt: die freiwillige Selbstbeschränkung der unendlichen Spontaneität. Wie nun, wenn ein Subjekt nicht Persönlichkeit sein *wollte*, nicht den moralischen Willen der Selbstbeschränkung hätte? Aber das Subjekt ist ja *Eines* und dieses

Eine muß diesen Willen haben, weil es ihn hat. Der Rationalismus kommt aus der Tautologie nicht heraus: synthetisches Erkennen ist in seinen Grenzen eine Unmöglichkeit. Was hat den Rationalismus abgehalten, vom Selbstbewußtsein in seiner Totalität auszugehen? Warum notwendig vom Erkennen, dem Theoretischen, einem seiner Momente, ausgehen? Und wenn der Anfang gemacht wird, das Handeln zur Grundlage zu nehmen, wie bei Fichte, warum dann dieses Handeln so theoretisch fassen? Die Antwort kann nur historisch gegeben werden und ist gegeben, indem man den Rationalismus als die Vollendung christlicher Metaphysik begreift. Es gibt also keinen absoluten Grund dafür und weil wir ihn nicht suchen, stehen wir gerade außerhalb des Rationalismus. Daß man es so wollte, ist der Grund jener Art der Erkenntnis, welche das Geistige als das Unbedingte dem Erscheinenden und Empirischen überordnet. Das Motiv, die Erkenntnis, ist Produkt des Willens, nicht dessen Voraussetzung. Damit ist das rationalistische Grundverhältnis umgekehrt. Diese Umkehrung ist bei Fichte gewaltsam zurückgehalten; seine Ethik müßte der Wissenschaftslehre zugrunde liegen.

4. Die praktische Grundlage des Idealismus.

Deduziert wurde die Persönlichkeit bisher nur in einer Disziplin der praktischen Philosophie: der Rechtsphilosophie. Eine ganze Reihe der wichtigsten theoretischen Begriffe — es wird sich zeigen lassen, daß dies bei allen notwendig der Fall ist — haben ihre Grundlage in praktischen Verhältnissen, besonders in Rechtsbeziehungen. In der eigentlichen Moralphilosophie hat sie nur bedingte Berechtigung. Sie ist etwas, über das man hinausgehen muß: sie ist zwar real, doch muß sie ihren Zweck in das Allgemeine setzen und ist selbst nur eine Funktion dieses Allgemeinen. Setzt sie ihren Zweck in sich selbst, so ist sie egoistisch, unmoralisch. Wenn Spinoza den praktischen Egoismus predigt, so erkennt er ihn bloß deshalb als berechtigt an, weil die inadäquate Idee an der adäquaten teil hat, weil also, wie bei englischen Moralisten des 18. Jahrhunderts und auch bei Hegel aus ihm mit Notwendigkeit doch am Ende das Gute, Allgemeine hervorgeht. Der Egoismus ist mephistophelisches Prinzip. Die Kantische Moral, obgleich mit ihrem Freiheitsprinzip nach dem Individualismus gravitierend, verlangt kategorisch die Rücksicht auf das Allgemeine.

Dem Rationalismus ist ewig die Mannigfaltigkeit gegeben und das Allgemeine das Ziel. In dieser Richtung soll alles Leben und alles Denken verlaufen. Damit, daß er sein Ziel jeder Wirklichkeit interpretiert als absoluten Zweck, hat er einen absoluten Maßstab für alles Zweckmäßige (das Gute) und für alle Wahrheit. Daher begreift der Rationalist das Tun und Denken der Vergangenheit als Irrtum. Es kann nur eine Bewegung in der Kultur geben: den unendlichen Progreß zum Absoluten. Zu einer wirklichen Bewegungslehre bringt es der Rationalismus nicht, auch nicht in Hegels Geschichtsphilosophie. Das Allgemeine ist präexistent in idealer Form, und die Geschichte ist seine Verwirklichung. Die Persönlichkeit ist bloß das Medium dieser Entwicklung; sie selbst aber ist wie die Entwicklung im Grunde Schein; denn das Allgemeine ist Ursache und Ziel zugleich.

Auf einer gewissen Stufe hat dann auch die Persönlichkeit eine Art Wirklichkeit. Sie ist eines der Momente, die aus der immanenten Entzweiung und Unterschiedssetzung des Absoluten hervorgehen und so die Erscheinung ausmachen, aus der sie aber zu der vermittelten Einheit zurückzukehren oder fortzuschreiten haben, damit das Absolute zum Bewußtsein seiner selbst komme. Der geschichtliche Rationalismus ist eine Weiterbildung des ethischen; es kommt ein durchgehender Sinn in den zeitlichen Ablauf, der nicht mehr bloß ein Schwanken zwischen Wahrheit und Irrtum ist. Herder, der die historische Erkenntnis bis zu so hohem Maße antizipierte, hat für die Gesamtheit historischen Daseins doch nur einen Maßstab, die Humanität; diese ist ein notwendiges Ziel; denn was könnte dem Menschen natürlicher sein als eben sein Wesen, die Menschlichkeit, rein zur Wirkung kommen zu lassen? Das Wesen der Menschheit ist aber ein bloßes Seinsollen, ein moralischer Imperativ des 18. Jahrhunderts. Der Mensch mag außerdem tun und sein, was er will, er ist an sich menschlich, ohne sich viel bekümmern zu müssen, was das 18. Jahrhundert und alle Rationalisten der Welt von ihm verlangen auf Grund des — seinsollenden — Wesens.

5. Die Methode des Idealismus.

Im Kritizismus entwickeln sich aber die Elemente einer neuen Weltanschauung. Die Aufklärung und noch mehr die Romantik

brachte eine Weite des Blickes und der Bildung, welche die Existenzberechtigung verschiedenartigsten und entgegengesetztesten Daseins begreifen lernte. Es galt nun, die Einheit des Weltbildes herzustellen, ohne von der Errungenschaft, der Weite des Blickes etwas aufzugeben. Daraus entstand die Dialektik als Methode der Philosophie.

Das Produkt der Dialektik ist der Relativismus, die Negation des Rationalismus. Sie tritt aber zunächst in dessen Dienst. Dialektik ist die Methode, durch welche jeder Existenz zu ihrem Rechte verholfen werden kann. Der Lebenszweck bestimmt den Höchstwert und die höchste Wahrheit und somit eine eindeutige Richtung der Methode.

Der Kritizismus ist die letzte Phase jener großen Kulturperiode, an deren Spitze Plato steht. Die Bildung der Dialektik war ihr vorangegangen; durch Plato ist sie zur Methode des Rationalismus erhoben worden. Wie sie damals die Methode seines Entstehens war, wurde sie im neueren Idealismus die Methode seiner Selbstvernichtung. Sie hat sich als Logik wieder emanzipiert und zum Mittel jeder möglichen Lebenswertung gemacht.

Dialektik ist begriffliche Konstruktion der Bewegung. Jeder Begriff setzt das Wesen der Bewegung (als Resultat des vorhergehenden und als Bedingung des nachfolgenden Teils) in einem bestimmten Momente als zeitlos. Was in der Bewegung selbst unter Zeitverhältnissen stattfindet, ist am Begriffe als zeitlose Beziehung substantiiert. Die dem Begriffe entsprechende und zugrunde liegende Substanz ist nichts anderes als der formale Träger der Beziehungen (Prädikate, Eigenschaften), welche die Wirklichkeit des Begriffes ausmachen. Die Beziehung (Eigenschaft) erfordert aber eine zweite Substanz (Objekt); beide Formen erhalten selbst erst Wirklichkeit durch diese vermittelnde Beziehung. Somit liegt das Wesen des Begriffes in dieser Vermittelung, Wirklichkeitsbeziehung (Prädikat) zwischen zwei Substanzen zu sein. Damit ist im Begriffe jenes Verhältnis, welches unter Zeitverhältnissen Bewegung heißt, zeitlos und substantiell enthalten. Da nun Substanz Träger einer größeren Anzahl solcher Beziehungen sein kann, so bezieht sich durch sie ein Begriff auf einen andern (vielmehr auf viele und auf die Totalität), wodurch der Fortgang von Begriff zu Begriff gewonnen wird, wie umgekehrt der Begriff den Fortgang von Substanz zu Substanz ermöglicht.

Der dialektische Fortgang erfolgt durch Negation. In der einfachen Negation ist aber eine unendliche Möglichkeit enthalten, nämlich eben die Beziehung auf die Totalität, das ist alles dasjenige, was durch die positive Bestimmung ausgeschlossen ist. Welche positive Bestimmung sich als negatives (dialektisches) Moment der gegebenen verwirklicht, ist durch den obersten Lebenszweck bestimmt.

Anmerkung. Inmitten der absolutistischen Bestrebungen des Rationalismus entstand, zum Teil aus historischer Betrachtung geboren, ein Weltbild der Relativität aller Werte und der von ihnen abhängigen Lebensanschauungen: Swifts satirischer Roman „Gullivers Reisen". Mit instinktiver Vorwegnahme künftiger philosophischer Bestrebungen zeigte Swift, weit hinaus über die entsprechenden Bemühungen von Montesquieu und Herder, die gegenseitige Abhängigkeit der Werte und Zustände, die subjektive Bedingtheit der Wertschätzung und der entsprechenden Perspektive.

6. Bildung.

Das Ideal der Aufklärung und der Romantik ist Bildung. Herder und Hegel sind ihre Lehrer und Goethe ihre Verwirklichung. Bildung ist Erweiterung des Bewußtseins, welche Hand in Hand geht mit der Erhöhung des Selbstbewußtseins. Existenz ist Bewußtsein; dieser Grundsatz besteht auch, wenn das „Unbewußte" bewußt geworden ist. In der bloßen einfachen Erkenntnis- und Bewußtseinsbeziehung fällt die theoretische und die ethische Existenz zusammen. Bewußtsein nämlich ist In-Beziehung-Setzen eines Objektes zum Selbstbewußtsein und durch dieses zur Totalität des Bewußtseins, d. h. aller um einen Mittelpunkt gruppierten Beziehungen desselben zur Peripherie. Das Bewußtseinsobjekt ist an sich nichts als der formale Träger (Substanz) der Beziehungen. Die Beziehung ist rein theoretisch, sobald ihre Richtung zum Zentrum hin geht, sobald also das Selbstbewußtsein sich passiv verhält; im umgekehrten Sinne, sobald das Objekt vom Selbstbewußtsein aus bestimmt wird, ist die Beziehung ethisch.

Auf früheren Bildungsstufen sind beide Möglichkeiten nicht auseinandergetreten. Das Objekt wird durchaus bestimmt von den Zwecken des Menschen, die aber nicht seine eigenen freien Zwecke sind, sondern die substantiell-allgemeinen des historischen Gebildes, von dem der Einzelne abhängt. Der Naturgegenstand und alles Objekt schlechthin hat dem Einzelnen gegenüber eine theoretische Existenz, nämlich seine Zweckmäßigkeit für das Allgemeine. Die

Bildung bemüht sich nun, die Objekte praktisch unabhängig zu machen, sie von einer einseitig ethischen Existenz (als Mittel) zu lösen. Das theoretische Dasein begrenzt das ethische; wo nämlich die Möglichkeit aufhört, daß die Erkenntnis der Objekte von unmittelbaren Zwecken bestimmt sei, ist deren Wesenheit, ihren eigenen Zwecken zu dienen. Diese metaphysische oder theologische Teleologie ist die Wurzel des theoretischen Daseins der Dinge. Das Subjekt der Erkenntnis ist nach wie vor von historischen Bedingungen, von einer Gesellschaftsform abhängig. Die Möglichkeiten innerhalb der Bildung des Subjekts bestimmen die Möglichkeiten des Objekts. Was dem Subjekte als Grenze der Möglichkeiten gegeben ist, wird für das Objekt notwendige Bestimmung. Gibt also Bildung dem Objekte praktische Unabhängigkeit vom praktischen Subjekte (Persönlichkeit), so nimmt sie ihm theoretisch seine Selbständigkeit wieder: das Objekt ist bestimmt vom Subjekte.

Der Idealismus stellt jene Erhöhung des Selbstbewußtseins dar, welche Bildung zugleich mit der Erweiterung des Bewußtseins gibt. Nun ist das Subjekt allerdings das postulierte Selbstbewußtsein eines Allgemeinen, zu welchem der Einzelne sich erst „erheben" muß. Durch die historische Betrachtung, nach welcher das Subjekt selbst unter Zeitverhältnissen steht, tritt das wirkliche Selbstbewußtsein der Persönlichkeit in ein Verhältnis zum allgemeinen Subjekte, welches beiden ihre Rechte und ihre Selbständigkeit wahrt.

Das theoretische Dasein erweist sich als ein praktisches höherer Ordnung; die Folge davon ist, daß Ethik zur Grundwissenschaft der Philosophie wird. Die Logik dagegen ist letztes Ergebnis der Wirklichkeit; für die Philosophie aber ist sie das Mittel. Die Grundlage aller Philosophie ist also das Resultat der Vergangenheit und in ihrem Mittel, der Logik, ist sie von dieser bedingt. Sie muß folglich den Anspruch aufgeben, jeweils ab ovo zu beginnen und auf der Logik als auf einem absoluten Grund zu bauen. Logik ist die Grenze ihres Gesichtskreises, das letzte Resultat der Reihe der Bedingungen. Das Unbedingte, dessen die Philosophie bedarf, kommt ihr von einer andern Seite.

Der Idealismus drängt zu einer ethischen Auffassung des Lebens, zu der Einsicht, daß die Wahrheit, das Gute, das Schöne Resultat des Willens und des Lebens sei, nicht als Motiv dessen

zum voraus fertige und gegebene ideale Bestimmung (das Seinsollen).

7. Objektivität als Ergebnis der Bildung.

Bildung gibt Objektivität im Sinne Goethes, d. h. die Möglichkeit, die Dinge unabhängig von den eigenen subjektiven Bestimmungen und Zwecken zu betrachten, ihnen Selbständigkeit zuzugestehen, ohne daß das zentralisierende Selbstbewußtsein darunter leide. Diese Objektivität ist die durch Vernunft (Passivität) in verschiedenartigster Weise differenzierte und bestimmte Spontaneität der Persönlichkeit. Das einheitliche und in sich homogene Wesen objektiviert sich also durch Vernunft, durch die Empfindsamkeit gegen das Objekt, nach den verschiedenen Richtungen und in verschiedenen Objekten, denen es jeweils das eigenartige, einheitliche Wesen einbildet. Objektivität ist somit eine Gestaltung der Totalität möglicher Objekte durch eine starke und herrschende Subjektivität. Die gebildete Vielseitigkeit ist das hervorstechendste Merkmal kultureller Blüte. Durch die konsequenteste Ausbildung der objektiven Methode der Philosophie ist es Hegel tatsächlich möglich geworden, vermöge der eigenen Subjektivität, welche sich dann zunächst nicht als bestimmte Qualität und Richtung gibt, sondern als ein höherer Intensitätsgrad im Erfassen und Gestalten, die vorhergehende Philosophie als aufgehobene Momente in seiner eigenen darzustellen, ohne deren Wesen zu nahe zu treten. Wie mit Dialektik erst die Möglichkeit der Geschichtsauffassung überhaupt gegeben ist, ist durch sie vor allem erst die Geschichte der Philosophie möglich; sie hat in Hegel einen bis jetzt noch nicht übertroffenen Darsteller gefunden.

Die beiden Momente der Bildung stehen unter sich in Wechselwirkung; Bildung ist die Manifestation synthetischer Kraft. Jedes der beiden Momente stellt in sich eine Negation des Lebens dar, welche zwar nicht die Wirklichkeit erreicht, daß das Leben unmittelbar vernichtet würde, wohl aber die Kultur. Innere Schwächung der Kultur, des Gesamtlebens, bringt die äußere, die politische und soziale Schwäche und am Ende den Untergang. Ohne Kultur ist das Leben ein Vegetieren, etwas, was jeder nachbarlichen Willkür zum Opfer fällt.

Die Steigerung des Subjektivismus in der Romantik hatte die Neigung zum mystischen Anarchismus. Dieser ist ein krank-

haft gesteigertes Selbstbewußtsein, nicht ein Zeichen der Kraft, deren Wesen Objektivation ist. Der Fichtesche Subjektivismus im Verein mit der pietistischen Innerlichkeit brachte das mystische Element der Romantik hervor, welches als einziges Lebensprinzip gewertet, im nihilistischen Pessimismus Schopenhauers endigte. Im Grunde entsprach einzig und allein die Persönlichkeit Napoleons dem Fichteschen Subjektivismus; er ist eine Lehre des intensivsten Lebens. Da aber die Beschränkung der Spontaneität des Ich ein freiwilliger Akt ist, so kann der Wille auch anders wollen, nämlich absolute Spontaneität, welche alles Objekt aufhebt. Die unendliche Spontaneität ist zugleich das Nichts, allerdings das mystische Nichts, aus dem alles Sein hervorgeht. „Wahrhafte Anarchie", sagt Novalis, „ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor." Der quietistische und pessimistische Mystizismus ist ein Produkt der Neurasthenie kulturellen Lebens; das ausschweifende Wollen, dem kein Vollbringen gegeben ist.

Die andere Seite ist die Auflösung des Selbstbewußtseins im Objekte, das Überwuchern des Objekts und die Auflösung des Zusammenhanges. Zu diesem Anarchismus war einst die griechische Sophistik gelangt. Sie ermangelte der synthetischen Kraft, welche die Einheit in der ungeheuren Differenzierung der griechischen Aufklärung festhielt. Das Objekt wurde unbedingt selbständig. Der Relativismus, das Wissen um die gegenseitige Abhängigkeit, endete in Nihilismus des Gorgias. Die Synthese der Mystik und Dialektik in Plato war die Rettung aus dieser Gefahr.

Es ist wahrlich kein Zufall, daß gerade Hegel das Verständnis für jene Erscheinung wiedergewonnen hat. In seiner Dialektik sind die Elemente des Relativismus enthalten; auch seine Lebenswirklichkeit entsteht aus dem mystischen Geiste, den er leider in den alten Schlauch des Rationalismus füllte.

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt durchaus ein Erlahmen der synthetischen Kraft. Der Positivismus, die wissenschaftliche Wahrheit beherrschen das Leben und nehmen die Miene der Überlegenheit gegenüber dem Idealismus an; besonders der Verfasser der „Phänomenologie des Geistes" verfällt ihrer Verachtung. Die Philosophie versumpft, und die Wissenschaft, das Produkt sozialistischer Lebensbeschränkung, das Ideal des Durch-

schnittlichen, übernimmt die geistige Führung. Die Gefahr des Anarchismus ist dabei wahrlich gering; sie sind keine Umstürzler, keine Vernichter, wie die griechischen Sophisten, sondern harmlose Philister, diese Philosophen des Positivismus. Dabei ist das Merkwürdige, daß sich gerade an Hegel schon die Neigung zum spießbürgerlichen Ideal findet, das seine „linken" Schüler dann realisierten und dabei als entsetzliche Revolutionäre empfunden wurden.

Je mehr „Bildung" das Schlagwort geworden ist, desto mehr hat sie ihren Sinn eingebüßt. Die Vielheit des Objekts und die Hingabe an das Objekt ist ihr einziger Inhalt geworden. Das Leben selbst hat seinen Sinn und Zweck außer sich, im Objekte, dessen Grundbestimmung es ist, Mittel zu sein. Der Stolz des 19. Jahrhunderts ist das Mittel, die Technik im allerweitesten Sinn; daß über dem Mittel der Zweck abhanden gekommen ist, scheint ihm gleichgültig, oder vielmehr seiner nivellierenden Lebenstendenz entsprechend, notwendig gewesen zu sein.

8. Vernunft als Prinzip der Bildung und Wirklichkeit.

Das Prinzip der Bildung und der Kultur ist Vernunft. Die beiden Seiten der Bildung finden sich an der Persönlichkeit als die Grundbestimmungen der Aktivität und Passivität. Jene gibt (zunächst) den Intensitätsgrad der Synthese der Vielheit, die Subjektivität, während die Passivität das Objekt und die Mannigfaltigkeit gibt. Durch die Passivität wird die Differenzierung hervorgebracht.

Diese beiden Momente sind in anderem Verhältnisse zugleich das Wesen der Vernunft. Was von der einen Persönlichkeit ausgeht, aus ihrer Aktivität, ist der andern Wirklichkeit durch die Passivität, nämlich durch ihre Aufnahme. Die vernünftige Wirklichkeit liegt zwischen den beiden.

(Das Wirkliche ist allerdings schlechthin vernünftig. Das ist aber auch kein synthetischer Satz, sondern eine Tautologie oder Definition. Das Unbedingte — es ist aber nicht das Unbewußte! — ist allerdings auch wirklich, doch in seiner ursprünglichen Formlosigkeit, seinem Ansichsein, ist es der Gegensatz des Vernünftigen. Es stellt als solcher die Idee oder die künftige Wirklichkeit dar und ist eine geringere Stufe derselben, das Negative, das die Quelle alles Positiven ist.)

Das vernünftig Wirkliche ist das Kulturobjekt. Durch die Substanzkategorie erhält dasselbe seine Selbständigkeit als etwas, was zwischen den Persönlichkeiten liegt und vermittelt. Kategorie oder Form apriori ist selbst objektiviertes Resultat einer subjektiven Betätigung. Das Setzen der Substanz ist der Anthropomorphismus, nämlich die Übertragung der Form der Persönlichkeit, welche Form sich als Vermittelung der Aktivität und Passivität darstellt, auf das Objekt. Durch die Substanz wird es selbständig, und durch die Übertragung der Spontaneität wird es Ursache (das ruhende Wesen) der Bewegung. Die Möglichkeit, die Form der Persönlichkeit von ihr selbst zu trennen, ist wiederum durch die Passivität gegeben, welche die Aktivität der andern Persönlichkeit ist.

Substanz ist die Form des Ur-Anthropomorphismus, dessen Totalität der Mythos und die Sprache ist.

Der Mythos enthält in sich alles, was seine späteren Differenzierungen als Wirklichkeiten setzen: die Natur und das Historisch-Ethische. Der idealistischen Philosophie ist es Aufgabe, diesen Unterschied aus einem wesentlichen in einen relativen umzuwandeln, im Grunde also aufzuheben und die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen.

„Beinahe ist man versucht zu sagen: Die Sprache ist nur eine verblichene Mythologie", sagt Schelling in der Einleitung zur „Philosophie der Mythologie". Die Sprache ist die Wirklichkeitsform der Vernunft und ihr gesamter grammatischer, besonders syntaktischer Aufbau ist Produkt des Anthropomorphismus. Es scheint Hauptmerkmal der Sprachentwicklung zu sein, daß sich der Anthropomorphismus verwirkliche, indem das Substanzwort (Substantiv) immer mehr die herrschende Form wird.

Ohne die Beziehung auf die Persönlichkeit ist die Substanz nichts; ihre Wirklichkeit ruht auf dieser Beziehung. W. v. Humboldt, der die individualistischen Konsequenzen der Fichteschen Philosophie zog und den man nicht mit Unrecht einen Sophisten von ungeheurer Überlegenheit nannte, sagt: „Die Summe des Erkennbaren liegt, als das von dem menschlichen Geist zu bearbeitende Feld, zwischen allen Sprachen unabhängig von ihnen in der Mitte (was noch den Rationalisten verrät); der Mensch kann sich diesem rein objektiven Gebiet nicht anders als nach seiner eigenen Erkennungs- und Empfindungsweise, also auf einem subjektiven Wege, nähern. Gerade

da, wo die Forschung die höchsten und tiefsten Punkte berührt, findet sich der von jeder besonderen Eigentümlichkeit am leichtesten zu trennende mechanische und logische Verstandesgebrauch am Ende seiner Wirksamkeit, und es tritt ein Verfahren ein, von dem bloß soviel deutlich wird, daß die objektive Wahrheit aus der ganzen Kraft der subjektiven Individualität hervorgeht."

Anmerkung. Es wäre nahe gelegen, das Wort Anthropomorphismus durch Personifikation zu ersetzen. Dieses letztere hat aber ein- für allemal die Bedeutung des aus der begrifflichen Reflexion Geborenen, des Willkürlichen und Absichtlichen, so daß der naturalistische Begriff doch vorgezogen werden mußte.

9. Das Allgemeine oder Objektive.

Im letzten Grunde ist also das zwischen den einzelnen Persönlichkeiten liegende vernünftig Allgemeine bloßes Postulat. Seine Wirklichkeit hat es immer in seiner Beziehung auf die teilhabenden Persönlichkeiten, deren passive Aufnahme dessen, was aus Spontaneität des andern hervorgegangen ist, dasselbe nach eigener Weise gestaltet und sich assimiliert. Das an sich Allgemeine ist so zuletzt nur noch die bloße Möglichkeit der Passivität, des Aufnehmens fremder Wirkung. Die Passivität, welche zugleich Aktivität ist, scheidet sich von der eigentlichen Spontaneität durch den zeitlichen Ablauf. Das Wesen der Übergangsbeziehung, der vernünftigen Wirkung, ist das an ihr, was durch die Passivität der fremden Persönlichkeit nicht umgestaltet wird. Es ist aber klar, daß dieses Wesen immer nur wieder durch eine Persönlichkeit bestimmt werden kann, denn niemand kann sagen, daß er in sich und seinem Erkennen das absolute Subjekt verwirklicht habe. Wenn also die vernünftige Beziehung zweier Persönlichkeiten das Objekt einer dritten, reflektierenden wird, so hat diese am Allgemeinen auch nur wieder persönlich-aktiven Anteil. Die Erkenntnis ist kein Vermögen absoluter Passivität.

Praktisch gestaltet sich das Verhältnis anders. Die gewöhnliche Umgangssprache realisiert in sich das ansichseiend Allgemeine, denn alle persönliche Anteilnahme kommt als unwesentlich außer Betracht. Von Persönlichkeit kann nur gesprochen werden, wo das aktive Verhalten einen wesenbestimmenden Einfluß ausübt, wo also der Mensch nicht eine einfache Reaktionsform auf ein als Motiv gegebenes Allgemeines ist. Das durchschnittliche Individuum — und in gewissen Dingen muß jedermann notwendig solches sein — ver-

wirklicht also das Allgemeine in sich selbst, welches außer ihm bloßes Postulat wäre. Es ist kennzeichnend für den Rationalismus, daß er nicht zu einer relativen und formalen Bestimmung des Begriffes Vernunft gekommen ist, sondern in ihm gerade einen absoluten Inhalt suchte und statt dessen seinen eigenen durchschnittlichen Kulturinhalt fand.

Im Allgemeinen verwirklicht sich die persönliche Betätigung. Allgemeinwerden ist Verwirklichung, Beherrschung eines ganzen historischen Gebildes dadurch, daß für alle Einzelnen das Produkt der Persönlichkeit zu einem dauernden Motive wird. Verwirklichung ist ein Zeichen von Kraft, nämlich die Überwindung aller teilnehmenden Aktivitäten, die zu unwesentlichen Modifikationen herabgesetzt werden durch die produzierende Aktivität. Diese hat die Möglichkeit, den schnellsten und zweckmäßigsten Weg zu finden an der Gleichmäßigkeit der vernünftigen Bildung mit denen, auf die sie wirken will; sie repräsentiert also in sich zugleich den Durchschnitt, aber als überwundenes und aufgehobenes Moment.

Mit der vernünftigen Bildung ist dem Kulturkreis der substantielle Zusammenhang gegeben. Durch diesen wird das konservative, stabile Moment der Kultur geschaffen; wenn eine Persönlichkeit wirken will, muß sie in sich die allgemeine Kulturhöhe verwirklicht haben. Damit ist ihr eine Norm gegeben, durch welche allein eine Neuschöpfung verwirklicht und das Allgemeine gestaltet werden kann. Was nicht allgemein ist, ist zunächst außerhalb der Norm; seine wesentliche Bedeutung erhält es erst nach dem Grade seiner Verwirklichung und Normierung. Das Allgemeine ist also in seiner konservativen Stabilität die substantielle Grundlage und ein wesentlich bestimmendes Moment für alle (schaffende) Persönlichkeitswirkung.

10. Freiheit.

Man hört oft das Christentum als das Reich und die Religion der Freiheit loben. Ein negativer Begriff kann aber nicht absolute Wesensbestimmung einer solchen historischen Erscheinung sein. Offenbar bedeutet dem ursprünglichen Christentum das Reich der Freiheit etwas Ähnliches wie dem heutigen Sozialismus, Freiheit von der sozialen Abhängigkeit. Sein positives Ideal verlegte es aber in die Transzendenz; darum ist es Religion.

Allerdings stand seinen Anfängen noch ein anderes Reich der Freiheit nahe: die griechisch-spekulative Mystik, welche alle positiven Fesseln des Daseins zu vernichten wußte und aus welcher, offenbar durch materialistische Ausgestaltung, das Jenseits hervorgegangen ist. Aber diese Freiheit war dem Christentume zu gefährlich; es hat sie als ketzerisch ausgestoßen und nur in der stark judaisierten Form des Paulinismus sich assimiliert, der bei diesem Vorgange sich abermals eine Durchsetzung mit jüdischen Elementen gefallen lassen mußte.

Niemand kann man das Recht bestreiten, die Gnosis oder den Paulinismus als Wesen des Christentums zu setzen, nur darf er dabei keine historische Rechtfertigung unternehmen. Wozu auch? Genügt es ihm nicht, wenn ihm das Christentum das Reich der Freiheit ist?

Das Christentum ist ursprünglich jedenfalls nicht die Religion der Spontaneität und Autonomie der Persönlichkeit, denn diese Bestimmung kann allein Anspruch erheben, der positive Sinn der absoluten Freiheit zu sein, ohne den sie den Nihilismus schlechthin bedeutete. Die katholische Kirche, welche historisch die Wirklichkeit des Christentums darstellt, ist nicht der Bereich dieser Art von Freiheit, wenn ihr auch niemand das Recht bestreiten kann, das Reich irgendeiner oder vieler bestimmter Freiheiten zu sein.

Mit dem Protestantismus kommt ein durchaus neues Moment in das Christentum. Wenn die Weiterentwicklung im Rationalismus die Vollendung des Christentums ist, so ist sie eben damit auch dessen Vernichtung. Mit dem Bruche der Autorität der Kirche ist die substantielle Grundlage, das objektive Wesen des Christentums, aufgehoben. Außerhalb der Kirche kann jeder Christ sein, aber auf eigene Faust, als Protestant.

Der Protestantismus ist die erste theoretische Kundgebung der Persönlichkeit; ihre Handlungen werden bestimmt von ihrem Gewissen, d. h. von ihrer substantiellen Innerlichkeit. Damit ist schon die göttliche Autorität in die Immanenz der Persönlichkeit eingegangen. Diese autonome, von ihrem Gewissen allein bestimmte Persönlichkeit unternimmt sofort eine Neubestimmung des Wesens des Christentums. Sie setzt dasselbe mit dem Neuen Testament außerhalb und als zeitliche Grundlage der Kirche. Mit welchem historischen Rechte ist schon bei Lessing klargelegt in „Gotth. Ephr.

Lessings nötige Antwort usf.", klargelegt, wie nur Lessing klarlegen konnte[1], was aber nicht hinderte, daß die Gedanken bis auf Bruno Bauer in den Wind gesprochen waren, der wiederum bis heutigestags tauben Theologenohren predigte.

Die neue Autorität war für Luther sowohl zeitlich als persönlich eine Notwendigkeit. Was sich aber auf ihr erbaute, die protestantische Kirche — eine schöne contradictio in adjecto! —, ist historisch betrachtet eine Nebensache, ein Vehikel, durch das allein der Protestantismus sich eine substantielle Grundlage schaffen konnte. Es regen sich zugleich noch mehrere außerkirchliche Autoritäten, die Vernunft und die heidnische Natur, die aber um der Konsequenzen willen sofort beschnitten werden. Luthers positiver Fortgang ist ein Rückschritt im protestantischen Prinzip, und was die neuere Kultur diesem verdankt, ist unabhängig von der protestantischen Kirche.

Wo sich der Protestantismus außerhalb der biblischen Autorität weiterbildete, traten an deren Stelle eben jene positive Vernunft des Rationalismus und das Heidnisch-Naturgemäße; man bedurfte der Autorität, des absoluten Imperativs, weil man den absoluten Gegensatz von Persönlichkeit und dem Allgemeinen proklamiert hatte und ohne dieses als das absolut Seinsollende (Zweck) in jenem den Anarchismus der divergierenden Mannigfaltigkeit fürchtete. Das Naturgemäße des Rationalismus ist nur eine bestimmte Form des Rationalen.

11. Die praktische Befreiung der Persönlichkeit.

In Italien verwirklicht sich die freie Persönlichkeit schon vorher in anderer Weise. Die typische Persönlichkeit der Renaissance ist der Tyrann, und ihr Theoretiker ist Macchiavelli. Neben der Kirche existierte im Mittelalter noch das Lehenwesen als das substantiell Allgemeine, welches die Persönlichkeit in Fesseln hielt. Das Lehenwesen beruht wie im letzten Grunde jedes Recht auf einem Macht- und Abhängigkeitsverhältnis, das aber hier den ausgesprochenen Charakter eines Vertrages hat. Es ist also eine Beziehung von Person zu Person, nicht das unbedingte Abhängigkeitsverhältnis von

[1] Wenn jene 20 Paragraphen in einem dreibändigen Schmöker breitgetreten worden wären, wären sie vielleicht auch für die Theologie zu einer Realität geworden.

Person zur Sache. Ein Machtunterschied und die dadurch hervorgerufene Spannung, das Bedürfnis bei den weniger Mächtigen, hebt die natürliche Gleichheit bedingt auf und schafft ein Abhängigkeitsverhältnis auf Grund einer durch die Verhältnisse festgesetzten Äquivalenz, nämlich einer bestimmten Verpflichtung des Mächtigeren für die ihm gezwungen-freiwillig zugestandenen Rechte.

Es gibt übrigens keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den Rechtsformen; sie sind alle im letzten Grunde ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Persönlichkeiten, das größer oder geringer sein kann. Das Recht an eine Sache ist die Beziehung auf bestimmte oder unbestimmte Persönlichkeiten oder auf die Totalität der Nichtberechtigten. Die Sache ist bloß Vermittler und Träger jener Beziehung; Recht hat überhaupt nur Sinn innerhalb der Gesellschaft und des Staates.

Das Lehenrecht hat sich zum Teil auch durch die Kultur derart substantiiert, daß die Persönlichkeit wie unter einem absolut Seinsollenden ihre rechtliche Freiheit und Selbstbestimmung aufgab. Die Dauer und die durch sie erzeugte allgemeine Verwirklichung und Bildung bringen von selbst eine solche Umwandlung zur Legitimität hervor. Dazu kam noch, daß die Kirche Träger anderer Rechtsformen war, die ein absolutes Recht als eine göttliche Ordnung brachten und daß sie dem durch die tatsächlichen Verhältnisse begründeten Ständeunterschied die metaphysische Sanktion erteilte. Sie hatte diese Verhältnisse schon als Erbin des römischen Imperiums, zu dem sie ursprünglich der absolute Gegensatz gewesen war, in den Norden mitgebracht.

In Italien ließen die wechselvollen politischen Verhältnisse die Bildung dieser allgemeinen Substanz nicht zu; das gesamte Dasein differenzierte sich innerlich und äußerlich in verschiedenartigste Gebilde. Die Stände können nicht in der Weise erstarren wie im Norden; die Macht liegt in den Händen beweglicher Gebilde, der Faktionen. Die Gefahren sind für den Einzelnen, der auf diese Weise selbständig wird, weit größer, aber auch die Möglichkeiten, die sich auf den verschiedensten Gebieten verwirklichen. Die Menge der sich über das Allgemeine erhebenden Persönlichkeiten gibt das ungeheure Tempo in der kulturellen Entwicklung Italiens.

Macchiavelli weiß, daß die rücksichtslose Verfolgung persönlicher Zwecke nicht zum Anarchismus führt. Wenn die Persönlich-

keit frei und autonom gesprochen wird durch die Theorie, kann der Einzelne noch immer nicht tun, was er will, wie das rationalistische Argument lautet; denn damit ist die ihr entgegenstehende und beschränkende Wirklichkeit noch um kein Haar geringer, und jeder hat um so mehr die Folgen seines Handelns — die Verantwortung — auf sich zu nehmen. Nach wie vor wird nur die große Persönlichkeit wirklich handeln, bezw. der eine große Persönlichkeit heißen, der aus Spontaneität am zweckmäßigsten handelt. Das Individuum ist nicht von Haus aus Persönlichkeit, die vielmehr die als Ursache gesetzte Innerlichkeit und Substantialität großer Leistungen ist. Bei Macchiavelli ist die moralische Rettung und Interpretation ebenso überflüssig wie bei Aristophanes; ihr großes Ideal ist kein moralisches, sondern ein egoistisches, ihr persönliches Lebensprinzip, zu dem alles Äußere in das Verhältnis des Mittels, der Zweckmäßigkeit, tritt. Die Theorie der Persönlichkeit ist deskriptiv. Das praktische Interesse an der Persönlichkeit ruft in Italien auch zugleich das ästhetische wach; es entsteht die Bioprapḧie und die moderne Geschichtsdarstellung.

12. Die theoretische Freiheit der Persönlichkeit.

Diese Frühblüte fällt der kirchlichen Reaktion zum Opfer wie beinahe auch der Protestantismus. Die Renaissance hatte keine Wurzeln in der Innerlichkeit schlagen können; was ihr zur Blüte verholfen hatte, half sie auch wieder zu vernichten: die Beweglichkeit der Verhältnisse. Im Rationalismus dagegen schuf sich der Protestantismus seine Geistigkeit und Philosophie; mit diesem Bildungsprinzip gab er sich seine dauernde Wirklichkeit. Der Einzelne ist frei, indem er dem in ihm liegenden Allgemeinen und Göttlichen entsprechend handelt. Wahrheit ist sein Ziel; aber „Luthers Geist erfordert schlechterdings, daß man keinen Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit, nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen, hindern muß". Und Lessing ist der Fortsetzer des protestantischen Werkes, der die Erlösung von der noch drückenderen Lutherschen Autorität, vom Joche des Buchstabens unternimmt. Aber wie schon bemerkt, der Rationalismus setzt den internationalen Geist des Christentums bloß aus der Transzendenz in die Immanenz. Aus dem Göttlichen wird das Humane, das Herder unter den mannigfaltig bedingten historischen Erscheinungsformen als an-

sichseiend nur in der schöpferischen Persönlichkeit findet. Bei Feuerbach, dem Epigonen des Rationalismus, geht es endlich in die naturalistische Form des menschlichen Gattungsbegriffes ein.

Der kategorische Imperativ ist der Schlußstein des rationalistischen Protestantismus. Das transzendente, die menschliche Schwäche überwindende Prinzip der Gnade ist aufgehoben. Der Mensch vollbringt das Gute kraft des in ihm wohnenden Moralgesetzes, aus Pflicht, indem er alle divergierende Neigung aus eigener moralischer Kraft besiegt. Der kategorische Imperativ weist aber weit über dem Rationalismus hinaus, weil im Handeln das Objekt mit dem Intelligiblen durch Freiheit in Verbindung steht.

Anmerkung. Das 19. Jahrhundert verstand gerade diesen Punkt der Kantischen Lehre am wenigsten, weil ihm der Naturalismus, ein Gemisch aus Metaphysik, Wissenschaft, Sozialismus und Dummheit, als die höchste erreichbare Wahrheit zu sein dünkte und weil dessen Philosophen alles, was sie nicht verstanden, als ein unehrliches, unüberzeugtes Zugeständnis an herrschende Mächte ansahen.

13. Das Gefühl als Wurzel der Freiheit.

Der Protestantismus war aus dem mystischen Geiste des Nordens hervorgegangen; dessen Erneuerung bildet abermals einen neuen Zeitabschnitt in der Geschichte des Denkens. Der Elemente sind viele, welche die Romantik in sich vereinigte; sie konnte die Vereinigung durch Bildung wirklich vollziehen vermöge der mystischen Negation und Synthese alles Positiven. Das mystische Element kommt dem Menschen jetzt nicht mehr von außen, nicht mehr als himmlisches Licht, sondern ist in seinem eigenen Inneren und ist das Wesen dieses Inneren: das Gefühl. In dem Gefühle ist die Wurzel alles Positiven und Allgemeinen, das aber niemals adäquater Ausdruck werden kann. Vernichtet das Gefühl das Äußere, so hebt es auch die persönliche Einzelheit auf und geht ein in die unbedingte Einheit und Göttlichkeit, in die Identität mit dem gesamten Sein.

Die Realität des Seienden ist aber für die Romantiker zu stark, um aufgehoben zu werden; doch bleibt der Hauptwert auf dem Gefühle, der ungestalteten Innerlichkeit als solcher. Das romantische Sentiment ist bestimmt und besonnen gegenüber der faden Süßlichkeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Die Romantik ist weiblich empfindsam für Schönheit, für alles Starke und Große; ihr Geniekult ist weiblich, und Weiber haben teilweise die geistige

Führung. Sie empfängt eine fast unübersehbare Menge von Anregungen, die sie weiterbildete; aber die Kunst, die sie schaffen wollte, blieb aus. Einerseits blieb es bei der Reflexion und andererseits bei dem gestaltlosen Gefühl. Die gegenseitige Beziehung war nur symbolisch, nicht objektivierend und schaffend, abgesehen von der eigentlichen Gefühlskunst, der Musik.

Die Persönlichkeit ist theoretisch zum Weltprinzip geworden, doch in fast anarchistischer Form, dem bloßen Fürsichsein im Gefühle. Die Kunstdefinition der beiden Schlegel: „Kunst kann man überhaupt als die Geschicklichkeit beschreiben, irgendeinen Zweck des Menschen in der Natur wirklich auszuführen", zeigt deutlich auf die gegenseitige Abhängigkeit von Natur und Persönlichkeit, also auf die Objektivationsmöglichkeit des Gefühls; doch liegt hier nur eine Umbildung eines Gedankens aus der „Kritik der Urteilskraft" vor, der nicht als Wesensausdruck der romantischen Kunst- und Weltanschauung gelten kann. Was Hegel in der Vorrede zur „Phänomenologie" in bestimmter Richtung gesagt hatte, gilt allgemein für die Romantik: „Indem jener sich auf sein Gefühl, sein inwendiges Orakel beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig. Er muß erklären, daß er dem nichts weiter zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; — mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen, denn die Natur dieser ist auf Übereinkunft mit andern zu dringen, und ihre Existenz ist nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtsein."

Zunächst hält der Rationalismus noch dem romantischen Gefühlsanarchismus das Gleichgewicht, bis sie beide in gegenseitiger Durchdringung die Elemente einer historischen Weltanschauung schaffen.

14. Rationalistische Geschichtsphilosophie.

Objektivität der Bildung ist die Voraussetzung des geschichtlichen Denkens. Die Subjektivität hat sich von einer unbedingten, rationalistischen Bestimmtheit gelöst und ihre Vernunft ist formaler geworden. Die subjektive Synthese der objektiven Mannigfaltigkeit basiert nicht mehr auf einem absolut Seinsollenden als dem einzigen Maße, sondern gestaltet sich als ein plastisches Kunstwerk, bei dem jede Einzelnheit durch ihre Stellung im Ganzen zu eigener, wesenhafter Wirklichkeit gelangt. Es bleibt der historischen Anschauung

in allen ihren Formen ein rationalistischer Restbestandteil, sofern das Ganze dann als absolute Wahrheit gilt. Der rationalistische Maßstab wird zwar nicht mehr an das Einzelne gelegt, welches sich von einem Allgemeinen, zu dem es gehört, als abhängig erweist. Dagegen wird die Beziehung dieses Allgemeinen auf die Gesamtheit rationalistisch gewertet, sofern diejenige Stufe desselben, welche der Subjektivität des Betrachters entspricht, als Höchstwert gesetzt und alle andern auf sie bezogen werden. Bei Ranke ist das erscheinend Allgemeine (Idee) nur eine Manifestation des absolut Allgemeinen wie bei Hegel, dessen Entwicklung eine Stufenreihe von Werten darstellt, bezogen auf den absoluten Wert, welchen die Identität von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis des Philosophen als Historikers schafft. Da aber das Subjekt ebenso unter historischen Bedingungen steht wie das Objekt, ist nicht abzusehen, wie beide zu einer absoluten Identität kommen sollen, während die relative Identität beider, die wechselseitige Beziehung in allen Stufen gleichmäßig stattfindet. Die rationalistische Geschichtsauffassung hat in den Entwicklungsstufen die Momente ihres Systems nach Zeitverhältnissen auseinandergelegt und geordnet. „Die ersten Spuren des Geistes enthalten virtualiter die ganze Geschichte" (Hegel). So hat also das historische Objekt seine unmittelbare Beziehung zur Subjektivität des Betrachters in eine mittelbare verwandelt, die nur in der Totalität, im Systeme allen Objektes die Identität mit dem Subjekte erreicht. „Die Knospe verschwindet mit dem Hervorbrechen der Blüte und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird, ebenso wird durch die Frucht die Blüte als ein falsches Dasein erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene, an Stelle dieser . . . .; aber ihre (der Formen) flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eines so notwendig als das andere ist" (Hegel).

Das ist der Grundtypus der modernen Geschichtsauffassung und ihrer Teleologie. Das Ganze soll einen organischen Zusammenhang darstellen, welchem ein festes, immanentes Prinzip zugrunde liegt. Ist aber die Frucht die letzte Rechtfertigung des organischen Individuums? Die Frucht hat die Bedeutung, Hauptbedingung der Fortpflanzung zu sein, aber auch die als hauptsächlichstes Objekt des menschlichen Interesses. Von diesem soll als einem zufälligen

abgesehen werden. Worin liegt dann der Zweck des Ganzen und somit der Hauptwert der Entwicklung? Liegt er in der Fortpflanzung, so fällt er außerhalb des Individuums in ein anderes; liegt er aber in der Art, in welcher die Fortpflanzungsreihe substantiell und außerzeitlich wirklich ist, so ist der Zweck der zeitlichen Erscheinung nicht ersichtlich, denn ein vollführter Zweck bedarf keines Mittels. Die objektive Teleologie weist ins Transzendente; ein Zweck postuliert ein zwecksetzendes Bewußtsein und somit leitet objektive Teleologie zur Theologie. Sie setzt den Zweck in die Funktion und das Mittel in das Objekt (den Organismus) und ist nachher erstaunt über die Zusammenstimmung beider. Auf dieser Grundlage erhebt sich dann ausgesprochenermaßen die Lehre von der göttlichen Vorsehung und die Theodizee, nachdem die Theologie aus Naturzwecken verworfen ist. Die Übereinstimmung von Organ und Funktion ist aber kein Wunder, weil der Erkenntniszusammenhang beider kein synthetischer, sondern eine Tautologie ist. Objekt der Erkenntnis ist die Funktion selbst; ihr wird durch Formen apriori ein zeitloses Wesen zugrunde gelegt, welches das Wesen des Organes oder das Organ selbst ist. Dieses Wesen ist nicht unmittelbar gegeben; in der Erfahrung nur, insofern es inhaltlich aposteriori der Bewegung zugrunde gelegt wird. Die Sinnesqualitäten geben nicht das Wesen; dieses ist mit der organischen Funktion identisch.

Die Erkenntnis des Wesens aber ist überhaupt bestimmt von dem Zwecke, zu dem es die Persönlichkeit oder das Subjekt als Mittel verwendet. Die Wesensbestimmung beruht also auf dem praktischen Verhalten (das Subjekt als das Allgemeine vorausgesetzt, geht das praktische Verhalten in das theoretische über), auf menschlicher Zweckmäßigkeit. Objektive Kausalität ist nichts anderes als die zeitliche Auseinanderlegung des Wesens als des Mittels und der Funktion als des Zweckes, oder vielmehr die Ursache ist die Dinglichkeit der Funktion, welche inhaltlich aposteriori dieser vorangesetzt wird.

Die geschichtliche Weltanschauung ist bis jetzt unzweifelhaft ein Mittelding, eine Halbheit, in welcher alle gegensätzlichsten Prinzipe sich treffen und einschränken. In Hegel ist die ganze bisherige Geschichtlichkeit vorgebildet; ihre „Fortschritte" sind unwesentliche Modifikationen.

Dem Rationalismus gegenüber ist der Höchstwert der Ge-

schichte aus einem bestimmten Objekte in das Subjekt übergegangen, welches als absolut gilt. Daher ist ihr Grundprinzip nicht mehr der Kampf des Bösen mit dem Guten, sondern die Wahrheit schlechthin auf ihren verschiedenen Stufen. Mit der letzten derselben muß dem Subjekte auch die Totalität gegeben sein.

Solange aber ein solches Absolutum, nämlich das Subjekt und das mit demselben notwendig postulierte absolute Objekt vorausgesetzt wird, ist alle Entwicklung, alles Zeitliche nur Schein und die Wirklichkeit selbst liegt unzeitlich zugrunde. Wird das Allgemeine der zeitlichen Erscheinungen auch nicht so rationalistisch bestimmt formuliert, wie von Hegel als Staat, so ist es doch überall das Höhere gegenüber der Persönlichkeit und ihrem Tun. Das Allgemeine aber kann nicht Zweck, nur Mittel sein. Der allgemeine Zweck ist höchstens ein gemeinsamer Zweck einer Menge, wobei jeder Einzelne bekundet, daß er als Einzelner eben keinen eigenen Zweck haben könne und ihm also nur als Mittel eine Existenz möglich sei. Solche famose Zwecke sind die Gleichheit der Existenzbedingungen, das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl usw.

Die Substantialität, das Allgemeine, ist schon Wirklichkeit und kann nur Ideal (Zweck) sein, sofern ihm eine breitere Wirklichkeit zukommen soll. Dieses Allgemeine gibt den festen Boden, auf dem die Persönlichkeit und ihr Werk sich erhebt. Läge ihr Zweck im Allgemeinen, also im Wirklichen, so wäre sie selbst zwecklos; in der Tat ist sie zwecklos in bezug auf das vollführte Allgemeine. Es ist nur eine prekäre Mythologie, daß dieses Allgemeine, die „bewußtlose Innerlichkeit", zum Bewußtsein seiner selbst strebe und diesen Zweck in großen Männern erreiche. Wie stellt sich zu dieser Existenz als Mittel die Lehre von der Freiheit? Frei und wirklich produzierend ist das Allgemeine, welches schon wirklich, also produziert ist; folglich: frei und produzierend ist überhaupt nichts.

So ist diese Entwicklung auf einen Schein zurückgeführt, denn sie ist im allerbesten Falle eine quantitative Änderung; an das absolute Erkennen des absoluten Objekts durch ebensolches Subjekt mag glauben, wer will.

Der Grund der geringen Entfaltung der vielversprechenden geschichtlichen Anfänge ist der Mangel einer weiter gebildeten Geschichtsphilosophie. Diese, im wesentlichen die Hegelschen Gedanken

variierend, hat sich nur in ein naturalistisches Kleid gesteckt und hat damit die Wirklichkeit der Entwicklung noch deutlicher geleugnet.

Schon in Feuerbachs Philosophie geht das Subjekt in objektive Formen über: in den Gattungsbegriff. Dadurch bekommt das System historischer Gebilde einen naturalistischen Charakter. Waren die Rankeschen Ideen einst aus der Nacht des Metaphysischen aufgetaucht, so liegt das Naturwesen schon in jedem Naturgegenstande selbst. Die Kombination der bedingenden Naturverhältnisse schafft Veränderungen, welche den Naturcharakter nicht betreffen. Wo aber sind die konstanten Wesenheiten? Sie sind hypostasiert und ideell gesetzt im Artbegriff; und um sie, nicht um das Einzelne und Veränderliche, ist es dem Positivisten zu tun. Löst nun der Darwinismus auch den Artbegriff noch auf in zwei Komponenten, so ist er nur auf eine höhere, allgemeinere Art zurückgeführt. In einem Absoluten endet auch er. Die Tainesche Geschichtsphilosophie hat genau ebenso zwei Komponenten, jede in sich relativ konstant, deren Resultante das historische Gebilde ist. Es ist aber in jenen schon vollkommen enthalten, nämlich in der Gattung (Rasse) einerseits und den klimatischen und geographischen Verhältnissen andererseits. Mag etwa eine Änderung der letzteren noch so große Änderungen des äußeren Zustandes bringen, der Rassecharakter, der Naturcharakter bestimmt das Wesen. Es ist aber mit der Milieutheorie nicht anders wie mit der Lehre des Zusammenhanges aller Dinge und ihrer Funktion: sie beruht auf der Tautologie. Rubens und Rembrandt lassen sich sehr wohl hinterher deduzieren, wobei das Beste und Persönlichste an ihnen zu einem Allgemeinen gemacht oder übergangen wird, und mit Leichtigkeit aus dem gegenwärtigen Palästina in seinem „idyllischen" Leben das Bild einer Persönlichkeit, deren Wirklichkeit allein die Ausgeburt rationalistisch-positivistischer Phantastik ist.

Einst hieß das Absolute der Geist, der Zweck und Methode lieferte; jetzt heißt es Natur, und sie tut ebenso. Sie gibt dem Naturalismus demgemäß auch ein objektives ethisches Grundprinzip, nämlich das der Gleichheit, denn in der Naturwissenschaft allein ist Einheit und Maß mehr als Postulat, und weiterhin das der Gleichheit verschiedener Qualitäten: die Äquivalenz. Die naturalistische Begründung der Ethik und der sozialen Tendenzen ist aber ein Meisterstück an philosophischer Einsicht und wissenschaft-

lichem Aberglauben! Die ethische Tendenz ist das Primäre und die Naturwissenschaft ist ihre objektive Substantialität; denn die Naturwissenschaft ist nicht ein Produkt der Natur, sondern der Geschichte. Und die Natur? Sollte jemand behaupten, daß es eine Naturerkenntnis und somit eine Natur außerhalb der Naturwissenschaft gäbe?

Der Zweig der Naturwissenschaft, der beauftragt ist, den alten Geist zu töten, heißt Psychologie. Erst hat sich diese Wissenschaft ihr Objekt formuliert, wie es eine afrikanische Naturreligion nicht grober und anthropomorpher fertig bringt. Das Vernunftsubjekt der Philosophie ist zu einem individuellen undinglichen Dinge geworden und als Funktion (undinglich!) der Nerven oder durch den psychophysischen Parallelismus dem Körper introjiziert. Nun läßt sich das Gespenst nirgends fassen, aber auch nicht mehr abstreiten. Höchst fatal! Trotzdem — oder vielleicht deshalb — ist aber Psychologie Grund- und Methodewissenschaft für die Geisteswissenschaften, also die historischen, geworden!

Die Geschichte als Wissenschaft lehnt es ab, eine Lehre der Anfänge zu geben; der Philosophie gehört diese zu den wichtigsten Aufgaben. Innerhalb ihres Gebietes kann die Geschichte eine Darstellung der Anfänge nicht vermeiden, und diese sind in keiner Weise prinzipiell von den sogenannten absoluten Anfängen unterschieden. Wenn der Historiker die geschichtsphilosophische Erörterung nicht selbst übernehmen will, so bleibt er im Banne irgendeiner, die er für absolut nimmt. Überdies ist ein Aufhören an sich rationalistisch ebenso unbegreiflich wie ein Anfangen. So ist also das Wesen ewig und unzeitlich, und jede frühere Periode hat dasselbe ganz als ideelle Momente an sich wie jede spätere, bei welcher die ideellen Momente in verwirklichte, aufgehobene (d. h. konstante) übergegangen sind.

Aber das Unwesentliche? Kann dasselbe wirklich entstehen und vergehen? Und wie?

Der Positivismus (siehe den englischen Entwicklungstheoretiker Spencer) macht sich die Sache bequem. Man schneidet ein Stück aus: in dem Vorhergehenden hat man die objektiven Voraussetzungen, das substantielle „Was“. Darauf ergibt sich die Entwicklung als eine bloße Quantitätsänderung; Integration und Differenzierung sind die vom Darwinismus übernommenen Momente

der Entwicklung. Anfänge verbleiben dem Agnostizismus, wie das Verhältnis zwischen Bewegung und Ruhe, Quantität und Qualität überhaupt. Der Anstoß zur Entwicklung liegt nicht mehr in der Immanenz des Wesens selbst, sondern ist das Ergebnis des Zusammentreffens der (schon differenziert, natürlich gesetzten) Umstände. Der große Fortschritt besteht darin, daß sich der Rationalismus ein Naturkleid übergezogen hat und in dieser Form gar zu gerne etwas Neues, ja mehr noch, das Absolute selbst sein möchte und sich dabei eine anmaßende Sprache erlaubt gegenüber der Philosophie.

Liegt das Wesen allein in der Qualität? Ist wesenhafte Qualität allein durch Natur gegeben? Sollte nicht Quantität auch das Wesen bestimmen können? z. B. das Wesen des Reichtums?

Anmerkung 1. Ansätze einer neuen Geschichtlichkeit bildeten sich in der Zersetzung der idealistischen Philosophie, aber die allgemeine Wendung in der Kultur ließ dieselben nicht gedeihen. Ich meine die Geschichtsphilosophie in Stirners Buch „Der Einzige und sein Eigentum", über das gleich noch Näheres zu sagen sein wird, und die historisch-kritischen Arbeiten Bruno Bauers. Wenn in Annäherung an diese sich eine soziale Geschichtsauffassung entwickelt hat, so ist damit nur der gemeinsame Grund dargelegt; die sozialistische Geschichte ist die letzte Konsequenz der Hegelschen: die immanente Unterschiedssetzung. Gerade darüber hinaus geht Bauer. Das Allgemeine ist die Substantialität, der Träger aller Änderung; sie selbst geht aber aus einem durchaus neuen Prinzip hervor, dem plastischen Schaffen der Persönlichkeit, die in sich das Unbedingte, dem Objekte gegenüber die transzendentale Ursache ist.

Anmerkung 2. Teleologie braucht nicht erst wieder als Weltanschauungselement in Aufnahme zu kommen; sie ist zu keiner Zeit verleugnet worden. Ihr allmählicher Rückzug aus objektiver Gültigkeit aber hängt zusammen mit der Umformung des Religiösen aus dem groben, äußern Anthropomorphismus in die Immanenz des Persönlichen.

15. Der extreme Individualismus; sein Verhältnis zu Idealismus und Geschichtsphilosophie.

Im Zusammenhange mit der historischen Weltanschauung ist erst die Philosophie der Persönlichkeit möglich; sie löst sich aus dem Allgemeinen und tritt ihm gegenüber, ohne daß Eines das Andere aufhebt. Sie treten als Momente des Progresses zeitlich und demnach wirklich auseinander, während das rein rationalistische Verhältnis sie dem Absoluten unterordnet und ihnen bloß logische Differenz zugesteht.

Die Theorie der Persönlichkeit braucht jedoch nicht erst geschrieben zu werden. Sie ist vollkommen entwickelt in Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“. Das Buch ist der notwendige Schlußstein der idealistischen Philosophie. Da es aber in eine Zeit fiel, in welcher der Idealismus schon in den Naturalismus überging, blieb es eine Episode, die nicht mehr verstanden wurde. Eine Parodie ist es allerdings, aber eine solche im allerhöchsten Sinne: das Produkt eines überlegenen Selbstbewußtseins, eine Parodie auf die ernste Geschäftigkeit der Durchschnittlichen, auf die Äußerlichkeit, den Materialismus.

Stirner hat kein Verhältnis zu irgendeiner einzelnen Philosophie, weder zur Fichteschen, noch zur Feuerbachschen. Er bildet sich nach der Hegelschen; sein Verhältnis zur Totalität aber entspringt aus eigener Spontaneität, für die auch Hegel tatsächlich schon aufgehobenes Moment ist. Die idealistische Philosophie ist für ihn eine Wirklichkeit und Voraussetzung, aber nur eine historische; Feuerbach gegenüber ist er der Gegenpol, nicht durch dessen Negation, sondern durch Weiterbildung eines andern Elementes der gemeinsamen Grundlage.

Das Stirnersche Ich ist nicht das empirische im herkömmlichen Sinne; in seinem Erkennen ist ihm nicht die Wirklichkeit des Objektes gegeben. Das Ich ist eine homogene Einheit; die Seite ihrer Bedingtheit, durch welche der Zusammenhang, das Gemeinsame hergestellt ist, ist absichtlich übergangen, mit Recht. Persönlichkeit ist nur dasjenige, was aus Spontaneität hervorgeht; das Objekt, welches Träger und Vermittler der Spontaneität wird, hat sie mit andern gemein; deshalb liegt ihr Wesen gerade in dem, was sie von andern unterscheidet, eben in der Spontaneität. Egoist zu sein ist nicht jedem gegeben, und das Buch macht keine Egoisten. Egoist, der ein wesentliches ego besitzt, ist der Schaffende, und Stirner gibt eine Lehre vom Schaffen durch ihre negative Voraussetzung: die Befreiung vom Seienden und Überwindung desselben durch das Ich, was schon selbst Schaffen des Neuen ist. Ob nun dieses Selbstbewußtsein den Eigenen begleite, oder ob er in vieler Hinsicht eben nicht Eigener sei, ist dabei gleichgültig. Wo und *inwiefern* Persönlichkeit ist, hat sie zu allem, was nicht sie selbst ist, jenes Verhältnis des Eigenen.

Das Wichtigste ist, daß alles Objekt und alle Erkenntnis aus

Spontaneität bestimmt werde; an allem Geschichtlichen, wie an allem natürlichen Objekte habe Ich persönlichen, schaffenden Anteil: es ist bestimmt durch meine Zwecke. Dem Allgemeinen gehört die Persönlichkeit und ihre Zwecke bloß in Beziehung auf die Mittel an. Das Allgemeine und dessen Verwirklichung in der Vernunft ist Mittel, das von meinen Zwecken gestaltet wird. Mit dieser Gestaltung, der Verwirklichung meiner freien Zwecke, wird die eigene Wesenheit des Allgemeinen durch eine neue ersetzt. Sofern ist das Allgemeine eine beschränkende Macht, welche mir notwendig ist; sie geht aber als realisierter Zweck aus Persönlichkeit hervor und bezieht sich (als Mittel zu meinem Zweck) auf Persönlichkeit zurück.

II. Das Problem der Werte.

1. Überleitung.

Mit dem Stirnerschen Individualismus ist zunächst die große Arbeit des Idealismus vollendet, und das Theoretische ist auf das Ethische zurückgeführt. Die selbstbewußte Innerlichkeit und ihr Wollen hat sich die Welt unterworfen, um sie neu aus dem ewigen Quell des Lebens zu gestalten. Aber die neue Welt selbst bleibt ein Fragment. Der Idealismus hat den Rationalismus überwunden; jedoch macht in demselben Augenblick das allgemeine Leben nicht mehr mit. Der Rationalismus verwandelt sich in die positive Wissenschaft und übernimmt in dieser Form die Führung des Lebens durchaus auf seinen alten Grundlagen.

Wie der Rationalismus keine wirkliche Bewegungslehre der großen Gebilde, des Allgemeinen, zu geben imstande ist, so kann er auch keine wirkliche Ethik schaffen, welche das Verhältnis der Person zum Allgemeinen darstellt. Das Allgemeine in seiner höchsten Potenz als das Absolute ist ihm die unendliche und ewige Wirklichkeit; seine Manifestation als das im Wechsel Beharrende hat allem Wechselnden gegenüber die höhere Wirklichkeit. Wenn nun in ihm die Realität ist, wie soll es zugleich ein Seinsollendes, ein Imperativ sein? Dessen Wirklichkeit ist doch nur eine ideelle, eine mögliche, zukünftige. „Das absolute Ich nämlich fordert schlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, d. h., daß es alle

Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte" (Schelling, vom Ich als Prinzip der Philosophie).

Wenn das absolute Ich alle Realität ist, wie kann dann das endliche noch eine solche, etwas, was zu vernichten ist, außer ihm besitzen? Muß nicht vielmehr das endliche Ich nur ein Teil, ein Moment der gesamten absoluten Wirklichkeit sein in der Totalität seiner Bestimmung? Aber es ergeht das höchste Gebot an das endliche Wesen, dessen Möglichkeit noch immer nicht begriffen ist: „Sei absolut-identisch mit dir selbst. . . . Mithin kann das letzte Ziel des Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden." Das ist deutlich genug! Die Ansätze zur Umkehrung des Grundverhältnisses liegen überall klar zutage.

2. Persönlichkeit als Wertstufe.

Die Definition setzt Persönlichkeit als eine Wertstufe, d. h. als durch ihre Stellung innerhalb des Wertkontinuums bestimmt. Der Zweck der Definition ist bloß, vorläufiges Schema zu sein. Die Persönlichkeit kann nicht im letzten Grunde an einen objektiven Begriff angeschlossen werden, wenn sie selbst als das Unbedingte dargetan werden soll. Es ist gerade das Unerfaßbare, die Undefinierbarkeit der Persönlichkeit, welche dem Werke Stirners seinen eigenartigen Proteuscharakter gibt. Da aber die Philosophie auf einen Teil der Wirklichkeit eingeschränkt ist, nämlich das Gestaltete und Bedingte in der Form des Begriffes, wäre das Suchen eines darüber hinausliegenden Unbedingten mit ihren Mitteln ein Akt der Selbstvernichtung der Philosophie. Dieser Akt ist berechtigt und notwendig, denn der Zweck der Philosophie liegt außer ihr, im Leben, in der Totalität des Wirklichen; er ist aber auch möglich, denn der Begriff trägt als Moment des Lebens die Beziehung auf dessen Totalität an sich. Nur soll der letzte Begriff, der in die Transzendenz weist, nicht den Anspruch erheben, adäquater Begriff zu sein. Das letzte, was die Philosophie erreicht, ist, philosophisch betrachtet, ein leeres Wort, heiße es Ding an sich, absolutes Ich, absolute Substanz usw. Jedoch wird dieses Wort zum symbolischen Ideal einer Lebenstendenz, zum Zeichen einer subjektiven Durchdringung und Vereinheitlichung des Möglichen und Mannigfaltigen. Bei Fichte und Schelling finden sich unzweifel-

haft Ansätze zu einer solchen Stellung der Philosophie innerhalb des Lebens, und die Hegelsche Methode ist der letzte, rationalisierte Ausklang des höchsten Prinzipes, der absoluten Tathandlung. Daß diese sich sofort in die rationalistische Formel des Ich=Ich konsolidierte, ist ein Zeichen der Abhängigkeit der rationalistischen Philosophie überhaupt von den grammatischen Sprachformen und der mathematischen Lebenstendenz. Diese beiden Momente ordnen sich als das Theoretische, das von Zwecken Unabhängige und Absolute dem Praktischen über.

(Bei Kant wird zwar die Autonomie und das Supremat des Praktischen, aus Freiheit Entspringenden, gegenüber dem Theoretischen behauptet. Dieses bleibt aber der absolute Grundplan, nach welchem sich jenes verwirklicht und durch welchen es begriffen wird. Bei Fichte wird das Theoretische als Spontaneität des absoluten Ich begriffen; da aber diese selbst absolut ist, so muß das Ich immer in der Sphäre des Unbedingten bleiben. Die kategorischen Formen sind ein durchaus neues Prinzip, welches erst das Theoretische begründet. Begründet aber das Theoretische alle Wirklichkeit als solche, wie kann es außer ihm noch ein Praktisches geben? Das Seiende und das Seinsollende ist identisch; dieses wird in jenem begründet, denn woher hätte es sonst seine Berechtigung? Wie kann es aber noch Seinsollendes sein, wenn das Begründende höchste und absolute Wirklichkeit ist?)

So setzen wir denn die erscheinende Seite der Persönlichkeit, nämlich ihr Dasein als Objekt, als Gegenstand eines Begriffes. Nach dieser Seite hin ist sie einzelne Erscheinung (Manifestation) eines allgemeinen Wesens, an dem sie teil hat; zugleich setzt sie der Begriff in ein Quantitätsverhältnis zu allen anderen Manifestationen desselben Wesens. Dieses reflektierte Fürsichsein der Persönlichkeit ist eine aus der Erfahrung (Erfahrung ist der Inbegriff alles Objektiven und bezeichnet in diesem Falle die persönliche Handlung) geschaffene substantielle Einheit (Wesen), welche den Handlungen als Ursache zugrunde gelegt wird. Damit wird die zeitliche Mannigfaltigkeit durch einfache und dauernde Merkmale (Charaktere) ersetzt.

Durch diesen Begriff der Wertstufe ist zugleich das Allgemeine und das Besondere bezeichnet, nämlich die Qualität als das Wesen und die Quantität als das besondere Merkmal innerhalb des Wesens

(entsprechend der Schellingschen Naturphilosophie, die in der Chemie die Qualitäten und in der über ihr begründeten, formalen Mechanik deren Bewegung und Quantitäten darstellt).

So ist die Persönlichkeit durch diese objektive Fassung gekennzeichnet 1. durch das zugrunde gesetzte Wesen und 2. durch die bestimmte Stelle innerhalb des Quantitätenkontinuums; sie ist das potentielle Sein dessen, was sich in der Handlung in Bewegung zeigt. Diese Potentialität, d. h. die Wirkungsmöglichkeit, das Vermögen, ist die Wertstufe der Persönlichkeit, ihr Verhältnis zum Objekt überhaupt.

Damit aber ist das alte Verhältnis des Theoretischen und Praktischen beibehalten; jenem gehört die Lehre von den Qualitäten und deren Möglichkeiten an, der Ethik die Maßbestimmungen innerhalb derselben. Dahin strebt denn auch der Positivismus, der die Qualitäten durch Naturwissenschaft bestimmt und die Gesellschaft und ihre Verhältnisse auf Grund der natürlichen Wesenheit mathematisch deduziert. Da ergibt sich denn Persönlichkeit als ein größeres oder kleineres Plus, das auf alle Fälle der Wesenheit gegenüber außer Betracht bleibt und vernachlässigt wird. Der Positivismus möchte durch seine mathematische Methode die „Geisteswissenschaften" deduktiv machen. Damit wäre dann das Individuum, d. h. das von Natur Einzelne, wesentlich und in jeder Beziehung eine mathematische Eins unter ihresgleichen (wenn nicht gar der Pessimismus die Eins auf Null reduziert); das Individuum wäre bloß Reaktionsform, seine beiden Seiten äquivalent. Es stellte im letzten Grunde einen Organismus dar, in welchem sich eine relative (erscheinende sinnliche) Qualität in eine andere umsetzt, wobei das (meßbare) Wesen (Energie) konstant bleibt.

3. Das Maß.

Mit der konsequenten Durchführung einer objektiven Grundwesenheit, heiße sie nun Energie oder Masse, hat sich in der Naturwissenschaft der objektive, spinozistische Monismus vollendet.

Alle Qualitäten innerhalb der absoluten Qualität sind als Reihe angeordnet und durch ein Zahlenverhältnis definiert. Die relative Qualität ist Erscheinung; ihr Wesen ist ein Quantum, eine Maßzahl. Der Begriff des Maßes ist der wichtigste innerhalb der Naturphilosophie.

Die objektive Eigenschaft, welche das Messen überhaupt ermöglicht, ist *Gleichheit* und ihr Negatives, die Ungleichheit. Mit diesem Begriffe ist die Möglichkeit der objektiven Bestimmung erschöpft; seine Erklärung und sein Grund fallen außerhalb des Objekts. Objektiv kann die Gleichheit nur konstatiert, nicht begründet werden.

Gleichheit ist das Assoziationsprinzip überhaupt; sie ist Resultat der Sukzession im Denken. Zerlegt sich — *wie?* ist später zu erklären — der ununterbrochene Fortgang des Denkens in einzelne Objekte (Begriffe und Vorstellungen), so ist das Denken doch die verbindende Einheit. Differenziert er sich in einzelne, getrennte Gebilde, so tritt diesem Inhalte das reine Denken als deren formale Totalität entgegen. Greifen wir zwei solcher Gebilde heraus. An sich sind sie formale Substanzen; ihre Eigenschaft und bestimmende Wesenheit ist ihre gegenseitige Beziehung. Diese gehört beiden an, und in bezug auf sie sind sie überhaupt nicht getrennt. Doch trägt jede Substanz die Beziehung auf jede andere mögliche an sich; die beiden Substanzen sind nun in ihrer gegenseitigen Beziehung ununterschieden oder identisch, in jeder andern aber verschieden. Beherrscht diese Identität das Bewußtsein, wobei die andern Beziehungen als bloßes Sein oder Möglichkeiten mit in (latenter) Schwebe gehalten werden, so sind die Objekte *wesentlich gleich* und die gegenseitige Beziehung ist ihr *Wesen*; beherrschen aber andere, vielleicht durch Gewohnheit öfter vollzogene und wirksamere Beziehungen das Bewußtsein mit, so sind die Objekte unwesentlich gleich oder *ähnlich*.

Nun ist aber wahrhaft der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben! Die Gleichheit ist durch Identität erklärt. Es soll nicht der Versuch gemacht werden, letzte Gegensätze in ein Absolutum aufzulösen, welches dann zu deren Deduktion wieder ein ebenso absolutes Prinzip erforderte. Vorläufig werde nur angedeutet, daß dem Bewußtsein eine Vielheit auf ethischem Gebiete gegeben ist durch Passivität (Vernunft), nämlich wirkliche, aktive und selbständige Substanzen, gegen welche das Selbstbewußtsein (Persönlichkeit) reflektiert und zwischen denen dann die Reflexion vom einfachen Gegensatze (Nicht-Ich) zur Vielheit von Persönlichkeiten fortschreitet. Auf diesem Gebiete entsteht die Differenzierung, die Setzung des Wesens, der Gleichheit und Ungleichheit.

Geschieht die Differenzierung durch die Passivität, so folgt die Synthese des Differenzierten, die vermittelte Einheit auf Grund eines gesetzten Wesens und damit das Setzen des Wesens selbst durch und im Selbstbewußtsein aus dessen Spontaneität. Wie ein solches Wesen und Einheit wiederum (durch Vernunft) allgemein und objektiv werden könne, muß ebenfalls späterer Erörterung vorbehalten bleiben. Das Ergebnis der Differenzierung ist Zeit und Raum als die beiden Momente der Bewegung, aus welchen sie konstruiert und begriffen wird. Zeit ist die subjektive und Raum die objektive Seite der Bewegung. Das vermittelnde Schema zwischen beiden ist die Zahl. Durch sie wird die eine der beiden Komponenten der Bewegung auf die andere bezogen. Das Prinzip der Raumanschauung (wie man es heißt), der räumlichen Synthese ist die Zeit, das Nacheinander, und das Prinzip der Differenzierung und Darstellung der Zeit ist der Raum. Sie können sich solchergestalt aufeinander beziehen, da sie ihre Wirklichkeit und Gemeinsamkeit in der Bewegung haben. Die Zahl ist die Form dieser gegenseitigen Beziehung. Ist nämlich das Wesen der Bewegung (die Qualität) bestimmt, so ist das, was noch übrigbleibt, Quantum, nämlich Differenzierung und Synthesierung innerhalb des Wesens. Zahl ist substantiell Einzelnes, zugleich aber wesentlich dasselbe mit dem Ausgeschlossenen, dem Gleichen; sie trägt an sich die Beziehung auf alles Vorhergehende und alles Nachfolgende durch die zugrunde liegende Einheit. In der Zahlenreihe ist die Bewegung durch ein substantielles und schematisches Kontinuum ersetzt.

Mit der qualitativen Differenzierung, also mit Gleichheit und Ungleichheit, entsteht zugleich die Quantität in ihrem formalen Dasein als Zahl.

Der Begriff der Einheit hat zugleich die Wesenheit und die Quantität an sich; die Wesenheit ist der Grund, innerhalb dessen die Einheit etwas außer sich setzt, nämlich ihr Negatives, die Mannigfaltigkeit, und das formale Eins an ihr ist Ausdruck des positiven Setzens des Wesens gegenüber dessen Negativem, dem Unwesentlichen.

In der Maßeinheit wird ein beliebiges Quantum dessen, was als wesentlich gleich gesetzt ist, gleich Eins konventionell festgesetzt und durch die Zahlenreihe auf ihr Negatives, die Vielheit und die Synthese beider, die Allheit bezogen. Quantitative Gleichheit ist

relativ unwesentlich gegenüber der qualitativen: während diese im Subjekte und dessen Urquell, dem Intelligiblen, begründet ist, besteht jene durch einen objektiven Grund, durch die Zahl als das Schema der Bewegung. Mit der Wesenheit wurzelt die Bewegung im Intelligiblen; ihre Quantität dagegen ist das Produkt der Reflexion durch Vernunft.

Anmerkung. Damit im Zusammenhange steht, daß das System wissenschaftlicher Benennungen und Begriffe (der Mythologie) einen subjektiven und transzendentalen Charakter beibehält, denn der Begriff bedarf jedesmal der subjektiven Auffassung und Interpretation, welche leicht zu neuen Synthesen führen kann; außerdem aber wahrt er sich durch die Vielheit der Attribute den Zusammenhang mit der Totalität. Wird er dagegen durch einen algebraischen Ausdruck ersetzt, so ist er schlechthin objektiv: ein Mittel zu allgemeinen Zwecken, technisch-praktisch; aber er begibt sich der Möglichkeit, neuer Wesenssetzung und Erfindung zu dienen (vgl. Mach, Prinz. der Wärmelehre).

4. Der Wert.

Messen ist also möglich, wenn ein Wesen objektiv und dauernd festgesetzt ist.

Ein solches Wesen hat der subjektive Idealismus zur stillschweigenden Voraussetzung. Ihm gilt der umgekehrte Vorwurf, den er dem Spinozismus machte. Hatte dieser nämlich, um seine objektive Substanz zu erkennen, ein absolutes Subjekt zur Voraussetzung, so ist umgekehrt das absolute Subjekt das (leidende oder tätige) Moment eines absoluten Wesens. Das Bestehen des formalen Objekts durch das Subjekt kann er dartun; vollzieht sich ihre Synthese, in der doch ihre beiderseitige Wirklichkeit besteht[1], im Hegelschen Begriffe, so ist doch der Gegensatz nicht vollkommen aufgehoben. Das Formale des Begreifens bleibt immer im Gegensatze zu dessen „was", dem Wesen, der nicht aus dem Subjekte hervorgeht. Der Idealismus endet also in einer subjektiven Modifikation des Spinozismus.

Diese vorausgesetzte, absolute Wesenheit erhebt sich und ihre Verhältnisse, die Meßbarkeit, in eine ursprünglichere Sphäre, in welcher von subjektiven Unterscheidungen nicht die Rede sein kann. Gerade weil hier die Verhältnisse Notwendigkeit haben, sind sie die Grundverhältnisse, und weil sie zwar aus irgendwelcher

---

[1] Vgl. den Beginn dieses Prozesses in Schellings Zusatz zur Einleitung in die Ideen der Naturphilosophie.

Spontaneität hervorgehen, nicht aber aus derjenigen der freien Persönlichkeit, liegen die Ergebnisse jener absoluten und allgemeinen Spontaneität allen anderen als das Theoretische (Kategorische und Notwendige) zugrunde.

Wird nun im Praktischen auf die Vielheit und Einzelnheit Rücksicht genommen, will jedes Individuum sein unterscheidendes Merkmal zur Wesenheit setzen, so bleibt die Meßbarkeit bloß noch eine theoretische Forderung: praktisch ist sie unausführbar, weniger der ungeheuren Komplikation als vielmehr des bestimmenden intelligiblen Momentes wegen. Die bloß postulierte Meßbarkeit ist das Wertproblem.

Einerseits will nun der Positivismus derart vereinfachen im Gebiete des Praktischen, indem er dasselbe auf Naturwesenheiten zurückführt und alles Individuelle als unwesentlich erklärt, um so die mathematische Methode doch durchzuführen; andererseits sucht man, doch immerhin auf dem Comteschen Gegensatze im Systeme der Wissenschaften verharrend, das Wertproblem als eigentümliches Prinzip der historischen Wissenschaften zu formulieren.

Das kulturelle Objekt ist deshalb unmeßbar, weil an ihm die inkommensurable Subjektivität bestimmend teilnimmt. Für sich reiht sie die Objekte auch gemäß ihrer subjektiven Zwecksetzung als kontinuierliche Reihe, deren Prinzip Zweckmäßigkeit ist. (Nach Rickert ist das teleologische Moment das bestimmende Merkmal der historischen Begriffsbildung.) Aber die Reihe verbleibt im Subjektiven; sie gründet sich nicht auf die allgemeine und konventionelle Einheitssetzung und kann deshalb die Zahl nicht als Methode anwenden.

Sind aber historische Gebilde durch menschliche Tätigkeit, also aus Zwecken entstanden, so ist ihre „objektive" Bewertung gegeben durch das Maß ihrer Zweckmäßigkeit. Aber gerade hierin bestimmt die Subjektivität des Betrachters die Bewertung des wirklich eingeschlagenen Weges, des ergriffenen Mittels; denn vorausgesetzt, der Zweck sei ihm objektiv gegeben, so kann er nicht den Anspruch erheben, in seiner Subjektivität absolut zu sein, d. h. alle Möglichkeiten zu dessen Realisierung gleicherweise vor sich zu haben und gegeneinander abwägen zu können. Seine eigene Erfahrung, d. h. seine subjektive Bildung (die nicht wesentlich von „außen" kommt), enthält alle Möglichkeiten und zugleich die Tendenz zu bestimmter

Bewertung. Aber schon an der Auffassung des Zweckes ist die Subjektivität des Betrachters nicht nur theoretisch, sondern praktisch und bewertend beteiligt.

Immerhin ist ein Messen von Werten im Gelde gegeben. Oder sollte sich das Geld auf einen anderen Wert beziehen? In der Form des Geldes haben es alle Kulturwerte zu einer Art Meßbarkeit gebracht. Das Geld (es ist eine bestimmte, angewandte Form des allgemeinen Maß- und Zahlenschemas) ist die vermittelnde Quantität, durch welche zwei verschiedene Qualitäten in eine höhere Wesenheit aufgehoben werden, in der sie identisch sind und also ausgetauscht werden können. Wozu aber der Austausch, wenn die Dinge gleich sind? Sie sind nur wesentlich gleich, sofern ein allgemeines Subjekt, die Gesellschaft, das Wesen bestimmt, bezw. von diesem bestimmt wird. Die Objekte haben aber ein breiteres Sein als diese identische Wesenheit. Setzt die Persönlichkeit in dieses Sein ein für sie, d. h. subjektiv Wesentliches, das ihren Zwecken entspricht, so gewinnt sie durch den Austausch zu dem gleichbleibenden allgemeinen Wesen (Tauschwert) das für sie Zweckmäßigere hinzu. Die Differenz zwischen Tauschwert und Gebrauchswert, der als solcher jene inkommensurable Wertform aus persönlicher Zwecksetzung ist, bringt allen Güteraustausch hervor. Sobald sich der subjektive Zweck zu einem allgemeinen macht, wenn sich also eine allgemeine Nachfrage nach dem bisher Unwesentlichen (bloß für den Einzelnen als Gebrauchswert zu privaten Zwecken Wesentlichen) erhebt, so wird das Unwesentliche zum Wesen, und es formt sich einen Tauschwert. Dieser ist andererseits abhängig von den Produktionsbedingungen.

Der Marxismus möchte den Einfluß des Gebrauchswertes auf den Tauschwert vernichten, indem er ihn einfach als unwesentlich erklärt. Es folgt daraus, daß der Wert bloß von den Produktionsbedingungen abhängt, welche wiederum bis auf eine, die Arbeit, als unwesentlich gewertet werden. Vermöge einer wundervollen Metaphysik, einem Zwitter aus subjektivem Idealismus und blankem Materialismus, wird der Wert einseitig und einfach als Substantialität (Gallert) der Arbeit gesetzt. Damit ist der Naturwert der Arbeit gefunden, das Wesen, in dem alle ihre Qualitätsunterschiede aufhören und auf Grund dessen der Wert der aufgewandten Zeit proportional gesetzt wird.

Jede Wissenschaft setzt im Grunde voraus, was sie erst als Produkt ihrer objektiven Methode gelten lassen möchte; aber eine philosophische Wissenschaft sollte gerade dieses Verhältnis einsehen. Der Wert der Wissenschaft liegt in der Lebenstendenz, die sie objektiv gestaltet und fördert, nicht aber in den „Wahrheiten", mit denen sie die Tendenz begründen möchte. Nirgends aber ist diese Fiktion deutlicher als in dieser sozialistischen Ethik und deren positiven Grundlegung in der Natur. Wie wären Marxens Resultate möglich ohne eine willkürliche Wertung der Bedingungen? Arbeit ist das einzig Werterzeugende; dieser Satz ist Voraussetzung und Resultat. Der Arbeiter möchte sich zum Herrn der Gesellschaft machen; solche Wahrheiten aber sagt man in der Form, daß man das Seinsollende auf eine absolute, unbezweifelbare Autorität stützt und damit — als das eigentlich Seiende erweist, das Natürliche, das durch menschliche Willkür oder Betrug verdunkelt und versteckt ist. Es ist ein Akt der Kraft, Ehrlichkeit und Einsicht (viel verlangt!), das Seinsollende einfach ins Seiende zu setzen und jeder Existenz Berechtigung zuzugestehen nach Maßgabe ihrer Existenzfähigkeit. Das Wollen ist Grund genug; möge es nur ein tüchtiges Wollen sein, das nicht nach fremder Hilfe und fremden Rechtsstützen sucht, sondern sich aus eigener Macht Realität und Recht verschafft.

Damit kehren wir zum Ausgangspunkte zurück, nämlich zum Verhältnisse des Theoretischen und Praktischen, des Seienden und Seinsollenden.

5. Die idealistische Grundlage des Wert- oder Wirklichkeitsproblems.

Das positivistische System, dem die Darstellung bis jetzt in den Hauptmomenten gefolgt ist, hat das Objekt zum Ausgangspunkte und begreift alles unter diesem Objekte. Das absolute Subjekt des rationalistischen Idealismus ist nichts anderes als ein Objekt, wenn ihm auch bloß die Bestimmung absoluter Spontaneität zukommt.

Jedenfalls ist der Mensch als solcher nur Objekt und sofern setzt die Naturwissenschaft das, was von ihm ausgeht, äquivalent, d. h. sowohl wesens- wie auch quantitätsgleich mit dem, was in ihn eingeht. Beide Seiten sind nur äußerlich und praktisch, d. h. wissenschaftlich unwesentlich verschieden, Aktivität und Passivität sind identisch, sie sind nur in der Richtung als Wirkung und Gegenwirkung unterschieden. Verfolgt die Physiologie den Nerven-

reiz durch die Zentrale wieder zur Peripherie, so wird die einfach fortschreitende Bewegung in zwei Teile zerlegt, nämlich die passive Seite von der Peripherie zur Zentrale, die aktive deren Fortsetzung. In der Zentrale soll das Bewußtsein, die Psyche, als Umsetzungsmechanismus eingeschaltet werden. Nun quält sich die Physiologie und Psychologie, den Ort der psychischen Einwirkung zu finden, sie oder ihre einzelne Funktion zu lokalisieren. Was nun diese Wissenschaft an dauernden und klaren Resultaten zutage gefördert, ist ein würdiges Denkmal unserer Zeit und ihres philosophischen Denkens!

Was bin ich selbst? Nun eben ein solcher Umsetzungsapparat der konstanten Energie in verschiedene Erscheinungsformen. Und mein Selbstbewußtsein? Und die uralte Frage nach der Wirkung der Materie oder Energie auf jenes — ja, wie soll man's nennen? — Psyche, Geistige und umgekehrt? Letzteres kommt schon ganz außer Betracht, denn das Bewußtsein wird nur bestimmt; es bestimmt an der Handlung ja auch nur die Erscheinungsform, also das Unwesentliche, wie kann es selbst etwas Wesentliches sein? Wie können weiterhin alle jene objektiven Qualitäten, in denen Energie sich manifestiert, im Bewußtsein stattfinden, wenn dieses selbst nur eine unter ihnen ist? Überhaupt kann ein Narr in einer Stunde mehr fragen, als alle Naturforscher und Psychologen zusammengenommen jemals beantworten können!

In der Tat läßt sich ja der Einzelne durch obige naturalistische Formel auch erklären; er wird zu einem Rechenfaktor, zu einer mathematischen Eins und die Statistik erzielt prächtige Resultate mit der mathematischen Methode in der Ethik. Es ist aber schon beim materiellen (Geld-) Wertproblem angedeutet, daß die bewegende Ungleichheit innerhalb der Individuen und aus ihnen entstehe. Nach obiger Weltanschauung ist letzteres nicht möglich, denn aus Unwesentlichem kann nicht Wesentliches hervorgehen, wie wäre es sonst unwesentlich? Konsequenterweise muß also die Sonne als Quelle und Ursache aller Bewegung und alles Lebens betrachtet werden, von der aus sich die Energie verbreitet. Wie aber sind außer dieser absoluten Spontaneität deren Nicht-Iche gegeben, in welchen sich die Energie umwandelt?

Der Mensch steht im Tierreich und kann mit demselben aus einer „großzügigen" Anschauung heraus als das Ungeziefer der

Erde, eine Ausgeburt der Materie, gelten. Historische Bewegungen und die ethischen Gegensätze der Einzelnen vollends sind die letzten, kaum noch wahrnehmbaren Wellenkräuselungen um jenen zentralen Quell aller Bewegung.

Wahrlich, der positivistische Philosoph hat sich zu einer Gottheit, einem absoluten Subjekt aufgeblasen, dem sich das Ansichsein der Wesenheiten rein darstellt; er hat keine eigenen Tendenzen, keine Personalität mehr. Liegt hier aber ein Symptom der Kraft oder der Schwäche vor?

Gleicherweise wie die Naturwissenschaft den Menschen und in ihm das Subjekt des Erkennens objektiv darstellt, so ist auch im Fichteschen Ich eine absolut fortschreitende Handlung, das unendliche Setzen von Ich und Nicht-Ich zugleich, in dem Aktivität und Passivität durchaus identisch sind. Worin liegt der Unterschied, wenn ich für die absolute Tathandlung das Subjekt als Subjekt, d. h. als handelnd und das Objekt als passiv denke oder umgekehrt? Das Wesen des Unterschiedenen liegt allerdings nur in der begrifflichen Bestimmung, der Unterscheidung von Objekt und Subjekt, durch welche ich aber nach Belieben das eine der Momente als handelnd und das andere dann notwendig als passiv setze, womit der Idealismus in einen relativistischen Nominalismus übergeht. (Diesen Punkt hat mit Recht Schelling zum Ausgangspunkt des absoluten Idealismus genommen, in welchem das Subjekt und Objekt wesentlich bestimmt werden, nicht nur als relative, umkehrbare Gegensätze, sondern durch das daseiende Leben und seine idealen [im Grunde mystischen] Quellen.)

Ist das eine der unterschiedenen Momente (deren Dualismus muß gegeben sein und kann begrifflich nicht abgeleitet, ihre Einheit nur mystisch eingesehen, erlebt werden) als aktiv gesetzt, so ist das andere nur reagierend, reflektierend. Daß man sein unmittelbares Ich als handelnd weiß, ist Veranlassung, jenes höhere, absolute Prinzip des Handelns Ich zu nennen. Die Lebenstendenz kann aber nicht von da oben aus deduziert werden; sie allein ist, weil sie ist; sich selbst setzend und gesetzt von sich. Ihr Grund ist das persönliche Fühlen, Wissen, Wollen, d. h. eben sie selbst. Sie ist nicht das All, aber das All ist nur durch sie und in ihr; es ist substantieller Träger des All. Die Erhebung in ein solches Absolutum, das sofort wieder alle Gegensätze und Möglichkeiten

aus sich gebären soll, ist ein Umweg, und das Ausgehen vom Absolutum als dem Unmittelbaren eine Fiktion.

Wie kann bei vollkommener Identität von Aktion und Reaktion ein Unterschied eintreten, welcher ein Wesensmerkmal für das Nicht-Ich gegenüber dem Ich ergäbe? Das Nicht-Ich muß die Handlung brechen, umkehren, bestimmen, aus der Unendlichkeit in Endlichkeit bringen. Es muß also selbst handelnd sein, gesetzt auch, seine Handlung bestehe nur in dieser reagierenden Beziehung auf die Handlung des Ich. Weiterhin muß diese Reaktion, die bedingt-unbedingte Handlung des Nicht-Ich das Ich selbst **in sich**, nicht bloß in der Handlung bestimmen, denn das Ich ist Postulat des Bewußtseins, welches erst wirklich wird, indem die **eigene** durch die Spontaneität des Nicht-Ich modifizierte Spontaneität sich auf das Ich zurückbezieht. So stellt sich der Gang dieser Bewegung folgendermaßen dar: 1. Das Ich als Träger und Ausgangspunkt der Spontaneität, 2. deren Modifikation im Nicht-Ich, wodurch sie objektiv wird, 3. Rückkehr des Objekts ins Ich und 4. der dadurch im Ich erzeugte Gegensatz von reiner, spontaner Ichheit, dem Selbstbewußtsein, und dem Objekte als dem Träger und Vermittler von Ich und Nicht-Ich, dem Bewußtseinsinhalte.

Was Spontaneität hat, ist ein Ich, folglich ist das Nicht-Ich, **außer** seiner bloß relativen Negation des Ich noch ein selbständiges, spontanes Ich; es ist im wahren Sinne ein Nicht-Ich, ein anderes Ich. Ohne fremde Spontaneität kein Bewußtsein und ohne gegenseitige Beschränkung der Handlungen kein Objekt. Mit dem spontanen, autonomen Nicht-Ich hat sich das absolute Ich auf **Persönlichkeit** reduziert und seine absoluten Anmaßungen aufgegeben. Ihr Tun wird dabei aber sofort ein zwiefältiges, nämlich spontanes Handeln und bezügliches (reagierendes) Handeln oder Aufnehmen (Erkennen). Das Handeln wurzelt auf alle Fälle in der Spontaneität der Persönlichkeit, auch ihr passives Erkennen; zugleich hat aber jedes Handeln Passivität, d. h. beschränkende Spontaneität eines andern Ich an sich, denn absolute Spontaneität — der Ausdruck konnte nur aufgenommen werden, solange er nicht kritisiert war — ist an sich überhaupt nichts, kein Handeln, kein Wollen, kein Bewußtsein; dieser Begriff ist nur noch Grenzbegriff, sofern in ihm die Passivität auf ein Minimum eingeschränkt ist, und als solchen braucht ihn die Religionsphilosophie.

Wesentlich unterschieden kann Aktivität und Passivität erst im **gebildeten** Bewußtsein werden. Aktivität ist diejenige Art der Handlung, deren Momente zuerst unmittelbar im Selbstbewußtsein, dann als Zweck (ideale Stufe der Spontaneität) im Erkennen und endlich als Realität im Objekte ist=erkannt wird. Geht eine Handlung nicht aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein hervor, so ist sie die Handlung eines anderen, und ich verhalte mich zu ihr reagierend, Widerstand entgegensetzend. Werde ich von einer fremden Handlung affiziert, so bilde ich sie durch meinen passiven Widerstand zu **meiner** Erkenntnis; was in der Erkenntnis liegt, ist nicht objektiv zwischen den Subjekten, an dem sie nur passiven Anteil hätten, sondern es ist objektiv bloß Postulat, und in jedem, dem Handelnden wie dem Empfangenden, wird es zu einer andern Wirklichkeit (Erkenntnis) gemäß dessen eigener Assimilationskraft und den einbildenden Assimilationsbedingungen, d. h. dem Werden der Persönlichkeit, ihrer Beziehungen zu andern Wirklichkeiten.

Gäbe es ein Wesen, das bloß **Subjekt** wäre, so könnte dieses leicht bestimmen, was aktiv und passiv sei. Ein solches Subjekt kann aber postuliert werden auf Grund einer Wirkungsbeziehung zwischen den Persönlichkeiten, welche sich (praktisch wenigstens) als Gleichgewicht der Aktivität und Passivität sowohl in der einzelnen Persönlichkeit als auch zwischen den verschiedenen darstellt. Die Persönlichkeit verhält sich zu dieser Wirkung also so wie die psychologische Psyche zur Energie. Aktivität und Passivität sind in ihr identisch und in ihr allein verhält sich die Persönlichkeit wesentlich passiv. **Das ist die Vernunft.**

In der Vernunft erhält jenes Ansichsein der Objekte zwischen den Persönlichkeiten und ihren wesentlich modifizierenden Erkenntnishandlungen eine praktische Wirklichkeit, während es theoretisch ein bloßes Postulat bleibt.

6. Kritik des Vernunftbegriffs.

Sollte nun Vernunft, d. h. das in Momente auseinandergelegte absolute Subjekt, der Ausgangspunkt sein? Der Unterschied wäre kein bedeutender, und nach wie vor setzte das absolute Prinzip eine absolute Spontaneität voraus. Wer ist denn wesentlich aktiv in der Vernunft, wenn ich darin wesentlich passiv bin?

Das Absolute, Gott. Mit dem Absolutum jeder Art hat sich der Rationalismus seine Gottheit geschaffen und sie als Vernunftprinzip in Immanenz umgesetzt. Man braucht nur an all die göttlichen Bestimmungen der Vernunft, ihre theologischen Definitionen zu erinnern.

In der Unterscheidung des eigenen Verhaltens von einer fremden Handlung, also in der Entgegensetzung des Aktiven und Passiven, liegt die Wurzel aller Erkenntnis, alles Bewußtseins. Aktiv beziehe ich mich auf eine fremde Persönlichkeit, deren Existenz mir in ihrer eigenen Aktivität, d. h. meiner Passivität gegeben ist. Die Wurzel des Bewußtseins ist also Beziehung von Person zu Person: eine ethische.

Zugleich ergibt sich mit dieser Unterscheidung eine Quantität der Wirkung; in meiner Passivität hat die fremde Aktivität einen Überschuß über meine eigene, meinen Widerstand; ich werde bestimmt durch ein stärkeres Wollen, wenn auch mein eigenes Wollen am Resultate Anteil hat. Die Wirkungsmöglichkeit der Persönlichkeit ist ihr Wert.

Mit der momentanen Wirkung hört aber ihr Dasein nicht auf, sondern sie substantiiert sich in meinem Bewußtsein als Objekt. Solange das Objekt im Bewußtsein verharrt und in ihm wirkt (was im Grunde gleichbedeutend ist), ist auch das handelnde Ich außer mir eine Wirklichkeit und ein bestimmender Faktor für mein eigenes Sein und Wirken. Das Objekt des Bewußtseins bildet mit der Totalität aller übrigen zusammen das Resultat meines Werdens, meiner Bildung, welche mir die zweckmäßigsten Mittel der eigenen Wirkung zu geben bestimmt ist. Das gebildete Bewußtsein bestimmt als ideales Objekt mein Erkennen und mein Wollen (als Zweck, ideell objektivierter Trieb). Meine Bildung bestimmt alle meine Assoziationen und Apperzeptionen und damit die Handlungen.

Gewisse Formen des Denkens und Handelns gehen in die in beständiger Wechselwirkung stehenden Persönlichkeiten ein- für allemal ein; sie setzen sich derart als Bildungselemente fest, daß ein subjektives Verhalten zu ihnen als unwesentlich außer Betracht bleibt. Sie werden zur Norm.

Es soll hier nicht verhehlt werden, daß damit nicht die Erklärung, sondern die bloße Tatsache gegeben ist und daß die Hauptfrage gerade das „Wie“ im Werden der Norm, die Möglichkeit

der Vernunft ist. Sollte aber zur Erklärung ein absoluter Grund erwartet werden, so muß auf Erklärung überhaupt verzichtet werden.

Die Grundlage der Vernunft ist die Passivität der Persönlichkeit, durch welche die fremde Persönlichkeit gegeben ist. Veranlaßt nun eine handelnde Persönlichkeit durch ihre Handlung eine fremde Persönlichkeit zu einer Handlung, die ihrer eigenen Tendenz und Absicht entspricht, so muß die Aktivität der beeinflußten Persönlichkeit eine unwesentliche sein. Die zweite Persönlichkeit ist bloß passiv und reagierend. In bestimmter Hinsicht verhält sich jede Persönlichkeit nur passiv, im täglichen Leben usw. Die Gemeinsamkeit des Handelns setzt ein gemeinsames, handlungsbestimmendes Wesen in die beteiligten Persönlichkeiten. Das ist ihre gemeinsame Vernunft auf Grund eines gleichförmigen Werdens, auf Grund der Bildung der Persönlichkeit durch alle anderen Persönlichkeiten, mit denen sie in Beziehung tritt. Das Leben und die Lebenstendenz aller passiv teilhabenden Individuen ist allgemein durch Vernunft gesetzt. Der erste Anstoß des gemeinsamen Wesens liegt darin, daß eine Persönlichkeit aus Spontaneität das Handeln der anderen wesentlich bestimmt. Das Maß dieser persönlichen Wirksamkeit ist die Wertstufe der Persönlichkeit.

Durch die passive Bildung des persönlichen Bewußtseins werden solche Wirkungen substantiiert; das im Bewußtsein Dauernde und Wirkende bildet eine Komponente alles Handelns und, ebensofern dieses Handeln wieder dem gemeinsamen Wesen entspricht, die wesentliche Komponente. Die durchschnittliche Persönlichkeit wird bloß aus Passivität bestimmt; sie hört also auf, Persönlichkeit im eigentlichen Sinne zu sein. Im Bewußtsein und seiner passiven Bedingtheit substantiiert sich also das als Wirklichkeit, Realität, was zwischen handelnden Persönlichkeiten bloßes Postulat ist. Es bildet sich das Allgemeine, an dem Alle teilhaben, auf dem Alle stehen, wenn sie eine weitere, neue Wirkung, eine neue Wirklichkeit schaffen wollen. Die subjektive Bildung ist die Wirklichkeit des absoluten Subjekts; sie ist aber nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis persönlicher Wirkung. Im Allgemeinen substantiiert sich eine Gesellschaftsform; von ihm, dem ideell Seienden, für alle Seinsollenden, wird der Zusammenhang der divergierenden Einzelbestrebungen, die inhaltliche Beziehung der Einzelnen aufeinander, bestimmt. Es ist bestimmende Komponente für alle Neuschöpfungen,

welche jedesmal zwar eine Umformung des bestimmt Allgemeinen, aber eine Integration von Allgemeinem überhaupt (Substanz) hervorbringen.

Vernunft als Wechselbeziehung zwischen Person und Person hat sich in der Sprache eine eigenartige Erscheinungsform gebildet. In ihr hat die allgemeine Vernunft diejenige Wirklichkeit, an der das Individuum wesentlich nur aufnehmend, passiv Anteil hat. Das Wort trägt den entsprechenden Teil des Denkens, des innerlichen, ideellen Handelns, den Begriff, von Person zu Person, die ihn jeweils in seinem adäquaten, feststehenden Wesen aufnimmt und weiter gibt. Die Sprache ist bloß eine der möglichen Wirkungen von Person zu Person, aber diejenige, welche sich als der adäquate Ausdruck (Norm), die Wesenserscheinung der Innerlichkeit des Denkens allen anderen zugrunde legt. Wie weit dieser Anspruch der Sprache berechtigt ist, wird im letzten Abschnitt erörtert. Die theoretische Philosophie ist von der Sprachform im allgemeinen bedingt und ist nur eine Reflexion über dieselbe.

Jede Persönlichkeit, auch die am vielseitigsten wirkende, hat durch die Vernunft eine gemeinsame Grundlage mit ihrer Umgebung, und in vieler Hinsicht ist auch sie nur eine mathematische Eins, eine Reaktionsform, die ein Wesen passiv aufnimmt und äquivalent weiter gibt. Diese äußere Bedingtheit der Bildung ist Ergebnis der Vernunft.

Bildung, gemeinsame Vernunft (und noch etwa hinzukommende, aus der Spontaneität der Persönlichkeit entstandene Möglichkeiten) umgrenzen den Bewußtseinskreis. Der Einzelne sieht, daß gewisse Bestandteile derselben jedem ihm bekannten individuellen Bewußtsein zukommen. Sie sind die notwendigen Erkenntnisse, welche überall sind und überall gleichförmig sind. Für einen erweiterten Bildungskreis verändern sich die notwendigen Erkenntnisse; viele werden als historisch und subjektiv bedingt erkannt. So hat das 19. Jahrhundert die „notwendigen" Sätze der Euklidischen Geometrie jenen bedingten und relativ gültigen hinzugefügt. Der Philosoph erhebt sich auf die höchste Höhe und will die absolut notwendigen Bestandteile des Bewußtseins darlegen und erklären. Aber entweder wird sein Unternehmen direkt widerlegt durch eine andere subjektive Bildung, oder aber allen anderen werden vermöge einer allgemeinen menschlichen Vernunft die ge-

gebenen notwendigen Bestandteile interpretiert. Der Philosoph gibt vielmehr eine Methode, das Gemeinsame, das Wesen überall nachzuweisen, statt fertiger objektiver Elemente und Wahrheiten. Indem der Philosoph gemäß seiner Wahrheit überzeugt, bildet er das fremde Bewußtsein nach seinem eigenen. Er überredet den Mitmenschen, die Welt auf seine Weise zu sehen; das ist sein Schaffen.

7. Wert als Prinzip des Maßes; die praktische Grundlegung des Idealismus.

Alles Allgemeine hat inhaltlich seinen Ursprung in der schöpferischen Persönlichkeit und seinen Fortschritt vom Einzelnen zum Allgemeinen durch Vernunft, die Beziehung von Person zu Person, und die wesentliche Bestimmung passiver Persönlichkeit aus der schöpferischen Spontaneität. Sofern ein solches Allgemeines erreicht, notwendig allgemeiner Inhalt einer Anzahl beteiligter Persönlichkeiten, eines Bildungs- und Gesellschaftskreises, zu sein, hat es den Schein der allgemeinen Unbedingtheit, der Unabhängigkeit vom Einzelnen, vom Subjekte. In der Tat aber hat es eine solche Allgemeinheit und Wirklichkeit erreicht, daß es die beteiligten individuellen Bewußtsein begrenzt. Darüber hinaus, hinter die Bedingtheit des Unbedingten, gelangt wiederum nur die in dieser Beziehung neuschaffende Persönlichkeit, welche mit der Möglichkeit zugleich die Wirklichkeit gibt. Daß jemand keine andere Möglichkeit sieht, ist bloß ein Zeichen von seiner eigenen Unfähigkeit in dieser Hinsicht; das Aufzeigen einer Möglichkeit ist Schaffen einer neuen Wirklichkeit.

Das Allgemeinwerden bis zu dieser relativen Notwendigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Subjekte, stellt sich dar als Stufen der Wirklichkeit und diese wiederum als Stufen der persönlichen Wirkung. Alle Bewegungen und ihre Resultate wurzeln in der handelnden Persönlichkeit.

Daraus ist ohne weiteres klar, daß der Wert die Vorstufe und Voraussetzung des Maßes ist. Wert nämlich ist der Grad der Brauchbarkeit für subjektive Zwecke; im Grade, wie solche Zwecke allgemein werden, wird die Zweckmäßigkeit zum Wesen des Objekts, in welchem sich durch Konvention dann Einheit und Maß festsetzen lassen. Ist nämlich ein Seiendes zu einem allgemeinen Motive für einen Kreis geworden, so kommt eben darum ihm

gegenüber die Subjektivität außer Betracht — es verlangt ein absolutes Subjekt; sein Charakter ist die Notwendigkeit. Das allgemeine handlungsbestimmende Wesen ist über die Zweckmäßigkeit hinaus, welche vom Individuum ausgeht und in ihm endet. Die Freiheit des persönlichen Wollens hört ihm gegenüber auf; wer anders will, muß erst die entgegenstehende Realität vernichten, ihr den Charakter des Absoluten nehmen. W e s e n ist objektivierter, in Allgemeinheit wirkender Zweck und weist auf die Spontaneität der Persönlichkeit als auf seinen Ursprung zurück. Die Erörterung, wie a l l e s Objekt und seine Erkenntnis n u r auf Zweckmäßigkeit, auf der ethischen Beziehung von Person zu Person beruhe, muß für später aufgespart bleiben. Alles Sein des Objektes ist vermittelnde Beziehung zwischen den Selbstbewußtsein; seine Formen sind ebenfalls aus Spontaneität entstanden durch den Anthropomorphismus. Es gibt außer dieser Beziehung keine Einzelheit und keine Allgemeinheit; das „hier“ und das „jetzt“ sind Bewußtseinsakte; das ganze System der Kategorien und Formen apriori hat seine Wirklichkeit und seinen Ursprung im persönlichen Bewußtsein.

Alle Theorie (Erkenntnistheorie) ist eine einseitige Auffassung des ethischen Wirkungsverhältnisses, innerhalb dessen das Objekt nur eine sekundäre, vermittelnde Existenz hat. Sie löst Persönlichkeit (d. h. in diesem Falle Subjekt) und Objekt heraus und glaubt, aus diesen Elementen, dem Einfachen, das Zusammengesetzte begreifen zu müssen. Ist aber das Einfache als solches gegeben? Ist es eine Wirklichkeit? So wenig die Chemie vom Elemente a u s g e h e n kann, weil dieses ihr Höchstes und Letztes ist, so wenig kann die Erkenntnislehre vom Resultate aller Reflexion ausgehen. Das Logische ist die letzte, allgemeinste Form des Ethischen, wie Erkenntnis nur ein Moment, eine Stufe des Handelns ist, nicht aber deren Voraussetzung.

Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist eine zwiefache: Handeln des Subjekts und Reaktion des Objekts. Beide können hier durchaus identisch gesetzt werden; ja, die Psychologie und die Kantische Lehren einseitig weiterbildende Erkenntnislehre setzen — unter solchen Voraussetzungen berechtigterweise — das Objekt als das Handelnde und das Subjekt als das bloß Empfangende. Sofern ich aber Subjekt bin, bin ich mit einer Gesellschaft identisch; und diesem Subjekte entspricht ein n o t w e n d i g e s Wesen. Darin

beruht die Möglichkeit des Maßes, durch welches zugleich Unterschiede im Objekte und Inkongruenz der Persönlichkeiten als unwesentlich gesetzt werden.

Von Persönlichkeit zu Persönlichkeit ist aber die Beziehung eine vierfache, die sich durch Identifikation der jeweils bloß reagierenden mit der agierenden auf eine wesentlich aktive und eine wesentlich passive reduzieren. Sofern eine Handlung der eigenen Tendenz entsprechend auf eine fremde Person wirkt, d. h. diese so bestimmt, daß sie den Zwecken der ersten entsprechend handelt, wobei die zweite nur passiv und ihre Handlung von der Passivität bestimmt ist, so ist damit für beide Personen dasselbe Wesen gegeben, eine Gemeinsamkeit, auf die sie eine größere oder geringere Reihe von Objekten beziehen: ein Vergleichungspunkt. Die Bildung des Kontinuums auf Grund dieses Wesens, d. h. der Zusammenschluß der Mannigfaltigkeit unter dieser Wesenheit erfolgt auf dieselbe Weise wie die Festsetzung des Wesens. Die mathematisch-methodische Ausgestaltung ist — allerdings wiederum auf dieselbe Weise bedingt, doch nicht zum Notwendigen gehörend — Angelegenheit der Konvention.

Zur Maßbestimmung kommt es aber nicht, wenn die passive Persönlichkeit den äußeren Einfluß in eigentümlicher Weise modifiziert und, wenn schon von der anderen angeregt, doch aus Spontaneität handelt. Diese Synthese aus Passivität und Spontaneität, welche für sie zum Motive wird, ist eben dadurch nicht identisch mit der entsprechenden der ersten Person; beide handeln nach eigenen Zwecken, die zum Vergleichsobjekte bloß ein problematisches „Ansichsein" haben. Das Wesen erlangt dann keine Übereinstimmung, keine Rationalität und begriffliche Formulierung; es bleibt nach wie vor die der Wirkung proportionale Substantialität; aber über die Wirkung selbst wird keine Übereinstimmung erzielt, sie ist für jede Person eine wesentlich andere. Wert ist das Maß der Wirkung, welches von der Persönlichkeit bestimmt wird; ihm gegenüber verhält sie sich aktiv; er ist die ideale, nur erst auf der untersten Stufe verwirklichte Objektivierung ihrer selbst. Wird der Wert zum allgemeinen Wesen, so bildet er sich auch das entsprechende Subjekt, oder vielmehr: durch allgemeine Einbildung in das Subjekt wird er allgemeines Wesen. So wird dieses zu einem Anordnungsprinzip der Mannigfaltigkeit durch eine allgemeine

Methode. Das ist die bestimmte Stellung der Wissenschaft für das Leben: die Anwendung der Methode auf ein allgemein gewordenes Wesen. Die Wissenschaft kann das Leben nur in dieser ganz allgemeinen Form bestimmen; ihre Methode wiederum ist nur das objektivierte Wesen der schaffenden Persönlichkeit.

Im Hervorgehen des Allgemeinen aus dessen Negation, deren Wesenheit als Persönlichkeit, als Einzelheit schlechthin positiv ist, kann das Allgemeine und Seiende zugleich das Seinsollende ohne Widerspruch sein. Das Allgemeine ist eine Stufe im Werden; seine Tendenz geht weiter auf absolute Herrschaft und Wirklichkeit. In einer andern Dimension ist es ebensowohl als Seiendes zugleich Seinsollendes. Sein objektives Ansichsein ist bloße Idee, Postulat; wirklich ist es, sofern es in den Individuen wirkt, deren Handlungen bestimmt und also Bestandteil ihrer Bildung ist. Mit dem Aufhören des individuellen Bewußtseins hört auch dessen ansichseiende Gegenständlichkeit auf. Das Allgemeine muß sich also in seiner Verwirklichung nicht nur den zugleichseienden Individuen einbilden, sondern durch den Fortgang dieser Einbildung sich eine dauernde Existenz schaffen. Das System der allgemeinen Wesenheiten nach der Stufe ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit (also eine allgemeine Schätzbarkeit, wenn auch noch nicht konventionelle Meßbarkeit erlangt habend), ist in seiner Tendenz nach Herrschaft und Dauer die Moral einer Gesellschaft. Seine Begründung als Seinsollendes hat das System in der Tat durch das Seiende; Verwirklichung des Seinsollenden, moralisches Handeln, ist aber auf alle Fälle unfreies Handeln der Persönlichkeit. In ihm verwirklicht nicht sie sich selbst, sondern das Seiende, welches damit das Seinsollende als Möglichkeit, künftige Wirklichkeit dartut. Verwirklichung ist die einzige Berechtigung des Seinsollenden.

Seinsollendes und Seiendes treten aber nur wiederum als Stufen des Wirklichen auseinander; in der ersten Form ist das Seiende bloß ideell, geistig, und gehört dem Denken, der Innerlichkeit an gegenüber einer anderen Persönlichkeit, der es sich durch Vernunft einbilden, zum Seienden machen soll; der Hintergrund dieses Sollens ist aber die Wirklichkeit, welche sich als Zwang in der äußeren Handlung des verlangenden und gebietenden Subjekts kundgibt. Prinzipiell ist der Unterschied zwischen der Vernunftforderung und dem Zwange nicht; wie jene schon eine, wenn auch

nicht freie Handlung der Persönlichkeit ist, so hängt ihre Verwirklichung und der Grad derselben von der empfangenden Person ab; es ist auf alle Fälle eine Frage der Macht, ob geistig oder körperlich sich vollziehend. Im gegenseitig beschränkenden Zusammentreffen der Handlungen, in deren Resultat, ist erst eine Möglichkeit gegeben, ein Plus oder Minus an Wirkung der einen und der andern zuzuschreiben, d. h. den Teilnehmenden zum Bewußtsein zu bringen: die unendliche Spontaneität offenbart ihre Momente, die zwei Ich, deren eines aktiv und das andere passiv wird.

Wo das Objekt von der Spontaneität des Subjektes abhängt, bleibt es inkommensurabel: Wert; wo aber das Subjekt durch das Objekt allein bestimmt wird, also ihm gegenüber passiv ist, ist es dauerndes Wesen und ermöglicht objektive Maßbestimmungen, d. h. Beziehung der relativen Wesensunterschiede auf das absolute Wesen. Diese Möglichkeit ist der Bereich der Natur, in welcher dem Objekte praktische Selbständigkeit, in der organischen Natur sogar eigene Zwecksetzung zugestanden wird. Grundvoraussetzung der Naturwissenschaft ist ein absolutes, von historischen Bedingungen unabhängiges Subjekt; sobald dieses als ein Grenzbegriff des ethischen, d. h. handelnden Bewußtseins begriffen wird, verfällt auch die Naturerkenntnis (nebst deren Objekt!) der Bedingtheit von dem Urgrunde allen Seins in der handelnden Persönlichkeit nach historischen (Zeit-)Bedingungen.

8. Das Subjekt.

Erkenntnis ist Handlung; einerseits ist sie Resultat und damit von Spontaneität, der eigenen oder einer fremden, bedingt; andrerseits ist sie bedingend für den weiteren Verlauf der Handlung: Motiv. Handlung ist der Inbegriff alles Objektes, dessen Ursache in der Spontaneität der Persönlichkeit liegt. Läßt sich die Ursache nicht auffinden und apriori einsehen, so wird die Handlung vollends objektiv: Bewegung. Es ist Aufgabe des Idealismus, alle Bewegung als Handlung zu erweisen.

Die Aufgabe ist durch den rationalistischen Idealismus bis zu dem Punkte gelöst, daß Bewegung als Spontaneität des absoluten Subjektes oder, nach objektiv-hegelscher Formulierung, des absoluten Geistes begriffen ist.

Subjekt aber und seine Substantiierung als Geist sind nichts

anderes als Objekte, denen zum Unterschied von anderen bewußte Spontaneität zugeschrieben ist durch den Anthropomorphismus. Bis zu einem gewissen Grade geschieht dies bei allem Objekte: es ist das Subjekt seiner Bewegungen. Der Geist der Sprache bedingt so die Philosophie bis in ihre letzten Erscheinungen. Subjekt nämlich ist ein Objekt, welches nichts ist außer Spontaneität. Eine solche objektive Wesenheit existiert nicht; sie ist vielmehr nur Moment an der Persönlichkeit. Dieses Moment ist außer und über der Persönlichkeit als absolutes Wesen, Identität von Subjekt und Objekt gesetzt im rationalistischen Idealismus.

Der Rationalismus hat in seinem Subjekte und seinem Geiste das Wesen der Gesellschaft, eines Verbandes oder gar der Gattung zu fassen gesucht als Inbegriff alles Notwendigen und aller Grundlagen der Individualität. Von hier aus ergibt sich sofort das Objekt als Bewegung, nämlich in ihren beiden quantitativen Momenten des Raumes und der Zeit. Naturgemäß; denn alles weitere Wesen des Objekts gehört persönlicher Bestimmung an als „sekundäre", kulturell bestimmte Eigenschaften. Hat sich also Persönlichkeit bis zur absoluten Identität mit andern zum idealen Gattungswesen erhöht oder vielmehr erniedrigt, so sind ihr alle andern Unterschiede, alle qualitativen und wesentlichen entschwunden; das Objekt besteht nur noch aus seinen quantitativen Komponenten des Raumes und der Zeit.

Zu diesen Resultaten gelangt der Einzelne nur durch die Bildung, durch Passivität. Raum und Zeit und alle anderen Formen apriori sind für ihn wirklich Voraussetzungen, wenn sein Bewußtsein sie dazu gemacht hat; andernfalls sind sie nur für des Philosophen Bewußtsein wirklich und soweit allgemein, als seine Philosophie die Individuen bildet, „überzeugt". Wie seine Bildung sind auch seine Resultate höchste, letzte Kulturprodukte, nicht aber Elemente, so wenig er selbst absolutes Subjekt ist.

In aller Handlung sind Form und Inhalt in ursprünglicher Identität; die Zerlegung in die Momente und deren Postulierung als Elemente erfolgt erst durch die Reflexion. Nun ist ein solches allgemeines Subjekt, d. h. seine wirkliche Substantialität in der historischen Erscheinung (als Gesellschaftsform, Wissenschaft usw.) nicht das Produkt einer einzelnen Persönlichkeit, sondern ein Ergebnis langer und langsamer Entwicklung aus vielen Akten der

Spontaneität gegenüber den in der Passivität substantiierten und allgemein gewordenen vorhergehenden Akten. Die Behauptung der apriorischen Notwendigkeit der allgemeinsten Ergebnisse ist nur die formale Möglichkeit, die gesamte Menschheit in entsprechender Weise zu bilden auf Grund der Passivität, durch welche der Mensch als ein vernünftiges Wesen definiert ist.

Daß aber alle apriorischen Formen nur Wirklichkeit in und durch Erfahrung haben, bedeutet offensichtlich nichts anderes, als daß das absolute Subjekt selbst keine Wirklichkeit, sondern ein Postulat der Vernunft ist. Alles, was wirkliches Subjekt des Erkennens ist, ist gebildetes, d. h. von zeitlichen Bedingungen abhängiges Subjekt. Der Begriff der Erfahrung verliert damit seine materielle Bedeutung; er wird entbehrlich und an seine Stelle tritt eine bestimmte, in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen durch die kombinierten Gesichts- und Tastwahrnehmungen realisierte Objektivationsstufe der persönlichen Spontaneität. Diese objektive Welt der Natur ist in ihrer Totalität Bewegung. Ihr Wesen ist ihre Beziehung auf die Gesamtheit der übrigen handlungsbestimmenden Werte und Zwecke (Wesenheiten) der Gesellschaft, des Subjekts, und vermittelst dessen auf die Persönlichkeit. Naturwesenheiten sind die Grenzen der durch und als Substanz selbständig gesetzten ethischen Wesenheiten (Motive). Wie durch sie die Persönlichkeit bestimmt und ihr Leben gestaltet wird, wird umgekehrt das objektive Wesen des Naturdinges auf demselben Wege der Bildung der Passivität durch Vernunft erzeugt aus der Spontaneität der (schaffenden) Persönlichkeit. Naturwesen ist objektivierter Zweck, Zweckmäßigkeit für grundlegende Zwecke.

9. Der ethische Idealismus.

Der theoretische Idealismus hat die Abhängigkeit des Objektes vom Subjekte dargetan; der moralische Idealismus suchte das Verhältnis des Subjekts zur Persönlichkeit zu begreifen. Er setzte aber wesentlich die Persönlichkeit als empirischen Gegenstand und somit, wie jeden Naturgegenstand, als vom Subjekte bedingtes Objekt. Der Fortgang in der Entwicklung des Idealismus hat zwar das Verhältnis von Subjekt und Objekt als Wechselwirkung dargetan; die Persönlichkeit blieb aber das Einzelne und Besondere und als solches bloßes Moment des Allgemeinen.

Sie ist nur praktisch aus dem Gebiete des Objektiven überhaupt hinausgetreten; sie hat als organisches Wesen einen Naturzweck und als Vernunftswesen einen allgemeinen geistigen Zweck zu erfüllen. Der Zweck aber ist das Wesen.

Zweck ist Ergebnis der absoluten Spontaneität, welche durch vorhandene Wirklichkeit, durch Vernunft, sich beschränkt und so als Zweck zunächst eine ideelle Stufe der Wirklichkeit erlangt. Alles Wesen ist auf diese Weise von der Persönlichkeit innerhalb der Vielheit des Seins (des Möglichen) als solches gewertet, geschaffen und durch Vernunft zum allgemeinen Werte (Wesen) erweitert und übertragen. Damit ist alles Wesen durch Zweck, alle Bewegung durch Handlung und alles unabhängige, selbständige Dasein als ein ethisches begriffen. Die Natur fällt in den Bereich des vernünftigen Subjektes, welches wiederum auf Persönlichkeit als positive Wirklichkeit sich stützt, nämlich auf die Ausgeglichenheit, die Indifferenz zwischen Aktivität und Passivität. Ist das Subjekt von zeitlichen Bedingungen abhängig, so ist es auch das Objekt; somit ist Natur ein Entwicklungsprodukt des Vernünftigen, der Kultur. Diese Entwicklung ist nicht eine immanente Entfaltung und Unterschiedssetzung eines Absoluten, sondern vielmehr die Resultante aus dem Allgemeinen, Insichruhenden, und dem Persönlichen, aus dem alle Bewegung quillt.

Die Kluft zwischen Natur und Ethik, zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, ist im Idealismus nur provisorisch überbrückt, vielmehr verdeckt und verschleiert als aufgehoben. Aber Fichte stand nahe an der Lösung; es bedurfte nur noch der inhaltlichen Festlegung des Ich gegen das Nicht-Ich, statt des bloß relativ-nominalistischen Unterschiedes. Es bedurfte aber zur Theorie des Individualismus der geschichtlichen Reflexion, welche in der Zeit ein positives Prinzip gefunden hatte, um die Momente der Synthesis, welche nur durch jenen relativen Gegensatz bestanden, als Wirklichkeiten darzutun und die Synthese als Entwicklung zu begreifen.

Mit dem kategorischen Imperativ hebt die Möglichkeit zur Entwicklung des ethischen Idealismus an; er ist der tiefste, zugleich anfechtbarste Punkt der Kantischen Lehre. Alle moralische Interpretation desselben ist im Rationalismus steckengeblieben, und der Sozialismus hat diese Interpretation durch die mathe-

matische Methode vollendet. Er heißt also: Handle so, wie alle andern auch handeln und handeln sollten, oder nach der Fichteschen Formulierung, daß durch deine Handlung die Idee eines Gemeinwesens nicht aufgehoben wird. So hat gleichzeitig Humboldt den kategorischen Imperativ zur Grundformel des Liberalismus erweitert und wie der letzte und konsequenteste Sozialismus daraus sich entwickelt, hat Stirner in seinen Reflexionen über den Liberalismus deutlich genug gezeigt. Wie ist aber überhaupt ein anderes möglich, wenn die Menschen von Natur doch gleich sind? Aus unwesentlichen Naturunterschieden können doch nicht wesentlich unterschiedene Handlungen resultieren?

Ob dabei ein Gebiet für unschuldige Willkür, für die Konkurrenz übrigbleibt, wie der Liberalismus will, oder ob auch hier jedem Einzelnen das Seine (mathematisch) zugemessen werde, ist dabei doch gleichgültig, es ist ja „unwesentlich". Das ist die Grundfrage: wenn die Gleichheit wirklich ist, wie kann sie Forderung, seinsollend sein, d. h. wie ist dann die bestehende Ungleichheit möglich? Es wird nicht schwer zu hören sein, daß auf diese Frage seit den Zeiten Rousseaus immer dieselben hohlen Phrasen antworten: Verderbnis, Unmoral, Willkür. Wie aber ist solche möglich? Aus diesem rationalistischen Kreise voller Tautologien und Widersprüche weist aber der kategorische Imperativ weit hinaus.

Zunächst ist das bestimmte Gesetz des Handelns selbst von der Persönlichkeit bestimmt; es ist nämlich deren erweiterte Maxime. Das allgemeine Gesetz bestimmt nicht die Maxime, sondern diese jenes. Die Maxime ist aber nichts anderes als jener Zweck der Persönlichkeit, der, aus Spontaneität hervorgegangen, sich durch Vernunft ideell objektiviert hat. Der Rationalismus selbst aber hat es nie über den Imperativ hinausgebracht: handle dem Gesetze gemäß. Das Gesetz war bloß aus einem göttlichen zu einem natürlichen geworden; das ist das gepriesene Reich der Freiheit!

Freiheit bedeutet aber bei Kant etwas anderes; sie ist das Tor, welches zum Intelligiblen führt. Wie schon Maxime und Gesetz auseinandergetreten sind durch die Zeit, so weist jene durch Freiheit auf den Urgrund alles Seins, auf das Intelligible.

Die Forderung „sich als Subjekt durch Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen", ist parador

geblieben wie zu Kants Zeiten selbst. Dazu war es ausgesprochenermaßen die Absicht der „Kritik der praktischen Vernunft", die empirisch-bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Durch Freiheit steht die Persönlichkeit im Zusammenhange mit dem Urgrunde. Was aber persönlich, einzeln, unvernünftig bleibt, das Gefühl der Lust und Unlust, hat keinen allgemeinen Wert; solchen erlangt nur, was durch Vernunft allgemein werden kann, die Maxime, der Zweck.

Mit dem kategorischen Imperativ ist die Grundlage einer Moral des schaffenden Individualismus gegeben. Frei handelt, wer aus Spontaneität handelt und vermöge dieser Spontaneität durch Vernunft Gesetze gibt. Die Form des Imperativs klingt dabei allerdings wie Hohn! Wie kann man einem Menschen sagen, was er tun soll, wo er doch nur tun kann, was er eben kann? Andererseits zeigt sich der Schöpfer, der Gesetzgeber, durch seine Tat; wozu ihm noch ein Imperativ? Stirner hat die paradoxe Forderung zur letzten Konsequenz gereinigt; das Allgemeinwerden, die Tauglichkeit zur Gesetzgebung bleibt weg, denn diese Tauglichkeit erweist sich erst aposteriori auf Grund des Sieges der Persönlichkeit. Wenn es dagegen im Belieben der Persönlichkeit liegt, unvernünftig zu handeln, wer will es hindern? Ist es dann nicht ihr Wesen, unvernünftig zu sein? Statt der moralischen Pflicht tritt an sie die volle Verantwortlichkeit für ihre Handlung: deren Folgen fallen auf sie selbst. Persönliches Handeln ist Kampf gegen das Allgemeine; die Folgen der Niederlage mögen jeden „Vernunft" lehren. Das freie Handeln aber ist das moralisch wertvolle, wertsetzende Handeln durch Vernunft; es ist ein Sieg.

Die Kantische Ethik trägt jedoch vielfach das Gepräge des Zeitalters Herders und Rousseaus; vielleicht ist ihr Grundgedanke, daß jeder Einzelne denselben mathematischen Anteil am Intelligiblen habe, wie nach der naturalistischen Formel jeder wesentlich Mensch sei, d. h. am Gattungswesen teil hat. Jedenfalls: „Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären" (Kant). Das Intelligible ist das ideell Allgemeine; aber die Persönlichkeit und ihr Handeln ist der einzige Weg der Realisierung. Der kategorische Imperativ ist formal; damit hat er alle jene

inhaltliche Bestimmtheit und Beschränktheit des Rationalismus überwunden. Nach einer Seite weist er in das Gebiet des Mystischen oder Metaphysischen, wenn man lieber will, nach der anderen ins Historische, die Lehre vom Werden.

Die Erklärung des Bewußtseins der Freiheit und, was deren Gegenteil ist, der Gesetzmäßigkeit und ihre Einheit, ist Aufgabe.

Mitten inne zwischen dem kategorischen Imperativ und dem „Einzigen" steht die „Phänomenologie des Geistes". Mit unerhörter Objektivität hat die Dialektik die Mannigfaltigkeit auseinandergelegt und in (bewußter) Einheit zusammengefaßt. Die individualistische Lebenswertung der Romantik hat dem Individuum eine Selbständigkeit und Wirklichkeit neben und gegenüber dem Allgemeinen angewiesen. Beides sind die Momente der ethischen Bewegung, aber ihr gemeinsamer Sinn, das Absolute, ist nur wiederum das Allgemeine. Von ihm geht die Entwicklung aus, in ihm verläuft sie. „Das besondere Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein eine Bestimmtheit herrschend ist und worin die anderen nur in verwischten Zügen vorhanden sind." Es hat sein „Wesen", seinen Zweck noch nicht ganz in sich selbst; Stirner hat recht: es ist noch unmenschlich. „Das Moment dieser Einzelnheit des Selbstbewußtseins ist zwar in dem allgemeinen Geist selbst, aber nur als eine verschwindende Größe, die wie sie für sich selbst auftritt, in ihm ebenso unmittelbar sich auflöst. . . . Indem es sich selbst fixiert — und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, muß selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen — so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenübergetreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstrakte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses Ich die lebendige Wesenheit."

Warum bleibt es aber nicht bei dieser Wesenheit, die es für sich ist? Warum muß es sich erst zu einem höheren Subjekte erheben, um mit dessen Objekte in die Einheit des absoluten Wesens einzugehen? Der Philosoph mag sich wenden und drehen, er wird seine Subjektivität, seine Einzelheit nicht los, und wenn er sich noch so sehr zum absoluten Subjekt hinaufreckt. Bei ähnlichem Anlaß schrieb Goethe an Schiller: „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche. Ich mag mich stellen, wie ich will, so sehe ich in vielen berühmten

Axiomen nur die Aussprüche einer Individualität, und gerade das, was am allgemeinsten als wahr anerkannt wird, ist gewöhnlich nur ein Vorurteil der Masse, die unter gewissen Zeitbedingungen steht, die man daher ebensogut als ein Individuum ansehen kann."

Was treibt aber die Philosophie zu ihrem Vorgeben, zu ihrem Wahn? Der Philosoph ist Christ geblieben; er steht auf dem Boden christlicher Lebenstendenz und Lebenswertung. Das allein Wertvolle ist das Ewige, Jenseitige. Das Selbstbewußtsein hat beides an sich; — es ist aber als solches durch Beziehung auf ein anderes: es ist Erscheinendes, Vergängliches — Nichtseiendes (siehe Phän.: das gedoppelte Selbstbewußtsein). Das Ewige und das Jenseitige sind aber jeweils auch nichts anderes als solche Beziehungen; man mag sagen, was man will: beides sind bloße Negationen. Trennt man das Ewige vom Dauernden, so ist damit nur dem Kontinuum, dem objektiven Wesen, ein Grenzbegriff gesetzt durch Negation. Und darin, im Negativen, liegt alle höchste Wirklichkeit der Metaphysik.

Das Selbstbewußtsein ist aber an sich, in seinem innern Dasein außerzeitlich; die Zeit tritt erst mit der Differenzierung des Bewußtseins an es heran: nicht in seinem zeitlichen Dasein ist es wesentlich für ein Anderes, wohl aber — im Tode. Nur dieses Äußere, das Bewußtsein hört auf, ist zeitlich; das Selbst an ihm, die wesentliche Innerlichkeit ist ewig — und das Einzige, dem die für sich seiende Innerlichkeit und damit die Ewigkeit etwas anderes ist als die bloße Beziehung auf anderes. Hier aber werden die Begriffe, deren Wesen eben die Beziehung auf anderes und sonst nichts ist, symbolisch; sie haben das adäquate Wesen außer sich, über ihre Möglichkeit hinaus. Dahin aber hat die Philosophie zu leiten, zu ihrer absoluten Negation, dem unvermittelten Einssein von Subjekt und Objekt, zum Ewigen, welches Wesen der Persönlichkeit ist.

Diesem Wesen gehört der Tod nicht an; es kann auch seinen Zweck nur in sich selbst haben, ebenso wie es nicht Teil eines anderen ist.

Der Geist verwirklicht sich in der Geschichte; das Individuum ist seine Wirklichkeitsform. Es geht aber der Hegelschen Theodizee wie jeder anderen: sie kann den Ursprung des Bösen nicht er-

klären, und aus der Wirklichkeit hinwegschaffen darf sie es auch nicht, wo bliebe sonst das Gute? Und leitet nicht jede Lehre von der Vorsehung, d. h. der Vorausbestimmung auch zur Vorausbestimmung zum Bösen und zur Aufhebung der Freiheit?

Genuß, Leben und Freiheit gibt die Lösung durch die Theodizee nicht. Kein Wunder, daß aus ihr die müde und schwächliche Lehre einer Hingebung an den Weltprozeß hervorgehen konnte. Hatte einst das Gute eine absolute Bedeutung, so ist es in dieser Entwicklungslehre nur in Stufen zerlegt; der Zweck bleibt in ihm, im Allgemeinen. Spinoza: „Wenn die einzelnen Menschen am meisten das ihnen Nützliche suchen, dann sind die Menschen einander nützlich", sie sind ja Menschen. Hegel: „Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch Aufopferung der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität ist gerade die Verwirklichung des Ansichseienden". „Sie ist besser, als sie meint, ihr Tun ist zugleich ansichseiendes, allgemeines Tun. Wenn sie eigennützig handelt, so weiß sie nur nicht, was sie tut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewußtsein, was das Tun ist." Damit ist die Ironie des romantischen Individualismus auf die Formel des Liberalismus, des unschuldigen und bis zu einem gewissen Grade erlaubten Egoismus gebracht; es schadet nichts, wenn das „Tun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst" ist, denn dieses Moment ist vom absoluten Geiste vorgesehen und zum allgemeinen Besten: dem Rechtsstaate gelenkt.

In diesem hat das Reich Gottes seine letzte und höchste Realität erlangt.

10. Zweck und Wesen.

Aber nein, noch nicht die letzte! Er hat eine Begründung noch im Inneren, im Geiste. Auch der Geist kapituliert vor dem neuen Gotte, der Natur; mit der Wirkung ist auch der Grund äußerlich geworden. Die Gesellschaft ist die Naturordnung auf Grund der natürlichen Gleichheit.

Kant verlangte die Handlung „um des Gesetzes willen", nicht der Persönlichkeit halber; daher „die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Wertes der Person ist". Die Person bedarf zwar der Gnade nicht mehr; sie ist aber von Haus aus schwach und muß es bei

der Innerlichkeit der Gesinnung, dem guten Willen bewenden lassen, „der Erfolg mag sein, welcher er wolle". Die Persönlichkeit ist gar nicht wesentlich Einzelnes; ihr Wesen ist das, „was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke . . . unter sich hat" — nämlich Pflicht! Man höre das Pathos, mit dem ihr Apostel sie apostrophiert! „Das moralische Gesetz ist heilig! Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein." Bei Fichte wird diese Menschheit zum absoluten Subjekte, bei Feuerbach endlich zur Gattung, zur natürlichen Art. Stirner und Feuerbach, die Antipoden, wurzeln beide in der Kantischen Moral; während aber der Individualismus im Paradoxen blieb, bildete sich die Gattungsidee zur allgemeinen Religion weiter. Niemals ist eine Religion äußerlicher, fader und götzendienerischer gewesen als diese naturalistische Religion der Mittelmäßigen. Der Rationalismus hat die Religion zur Metaphysik der Sitten weitergebildet. Das Ergebnis ist der neueren Bildung so natürlich und wirklich geworden, daß sie es als unabhängiges Naturwesen gesetzt hat. Die Metaphysik ist in den Naturalismus übergegangen; aber sein Wesen ist dasselbe geblieben, nämlich das Allgemeine als Höchstwert und die Mathematik als Methode. Was von Natur gleich ist, ist ethisch gleichwertig; auf die Naturwesenheit und die von derselben konstituierte Gleichheit (Wertung des Einzelnen nach der Naturwesenheit) stützt sich die Ethik. Daher übernimmt die Naturwissenschaft die Aufgabe der Philosophie; sie begründet und erörtert die ethischen Grundsätze als absolute. Verwendung der Mathematik als Methode der ethischen Wissenschaften ist Aufgabe des Positivismus. Die Wissenschaften sind allmählich ganz dem Materialismus verfallen, welcher Glaube an die absolute Wirklichkeit des Äußeren ist. Der Gelehrte ist von seinen Grundsätzen und Tatsachen abhängig; er kann sie nicht mehr mit persönlichem Leben durchdringen und zu einer Weltanschauung und Religion erheben. Vielleicht verfällt er aus diesem Bedürfnisse einer positiven Religionsform oder irgendeinem „spiritualistischen" Aberglauben, wenn er sich nicht eben einfach seinen „Tatsachen" und im übrigen dem Agnostizismus überläßt.

Der Liberalismus, das Reich der Konkurrenz und der „freien" Persönlichkeit, verfällt dem Geldmaterialismus, der Konkurrenz im rein Äußeren. Diese Gestalt zeigt auch seine Bildung, seine Bildungsbestrebungen und -anstalten. Das Wesen hat ja jeder an sich; es ist ihm kaum verlierbar. Ein guter Mensch, ein guter Staatsbürger zu sein, ist nicht so schwer; alles Andere ist in des Einzelnen freiem Belieben. Da der Einzelne als solcher kein Wesen zu realisieren, keinen Zweck hat, so beschränkt sich seine Lebensbetätigung auf das Mittel: das ist die Technik des 19. Jahrhunderts. In der Herstellung von Mitteln, deren Zwecke wieder im Äußeren, d. h. im Mittel liegen, geht das Leben auf, und darauf richtet sich diese sogenannte Bildung. Egoismus ist wahrlich nicht das Zeichen dieser Zeit! Der Industrielle weiß, daß Geld nur Mittel ist; dieses Wissen bestimmt sein Leben. Vermehrung des Kapitals ist Mittel zur Ausdehnung des Betriebes und diese zur Vermehrung des Kapitals. Ein schöner Zweck! Und in diesem verrückten Kreise, Konkurrenz genannt, vollzieht sich das Leben. Alle Erholungen und Vergnügungen, um die der Reiche so sehr beneidet wird, fallen unter jenen Gesichtspunkt: das ist Genuß. Wer hat denn eigentlich den Genuß von alledem? Wo sind die Zwecke dieser nie dagewesenen und nie geahnten Mittel, auf die man so stolz hinweist? Vielleicht erhält man darauf zur Antwort: die Gesellschaft, das Allgemeine, wenn man überhaupt eine erhält. Die Wissenschaft um der Wissenschaft willen, das Geld um des Geldes willen, der Einzelne um des Allgemeinen willen, das ist die moderne Ethik; ihre Gesamtheit hieß schon im 18. Jahrhundert: das Gute um des Guten willen.

Der Einzelne und sein Zweck sind unwesentlich; das Allgemeine ist das Wesen (Ursache) aller ethischen Bewegungen, als welches es Motiv heißt. Die Naturwissenschaft setzt voraus, daß ihr die Ursache als in selbständigem Erkenntnisakt, die Wirkung in ebensolchem gegeben ist, und die induktive Methode will beide durch sichere Erfahrung miteinander verknüpfen. Der Unterschied gegen die Ethik besteht somit bloß darin, daß ihr die Ursache als zukünftige, ideell durch Vernunft gegeben ist.

Der Wert ist also das ideell seiende Wesen, aber ebenso allgemein wie dieses und mit ebensolcher Notwendigkeit bestimmte Folgen erzeugend. Die Psychologie verfolgt diese Wirkung auf

ihrem Wege durch das Individuum; sie bestimmt dasselbe als Reaktionsform und löst hier die einzelne, individuelle und unwesentliche Beeinflussung von dem allgemeinen Wesen, dem Normalen ab.

Auf diese Weise schickt sich die Ethik an, „deduktiv" zu werden und heißt insofern Wirtschaftslehre. Das Allgemeine, das Maß und Preis hat, ist Motiv für den Einzelnen und zwar wesentliches Motiv. Insofern geht er als Einzelner in das Allgemeine ein; der subjektive Wert, den er in die Dinge legt, ist der, der ihm durch seine inhaltliche Vernunft (Nomos) gesetzt ist; der Wert fällt also annähernd zusammen mit dem Preis. Wert muß aber von einem Subjekte bestimmt werden: das Subjekt, die Gesellschaft gehört auch zur Natur, die dem Einzelnen seine Bedürfnisse bestimmt. Was Allen wesentliches Bedürfnis ist, ist der Wert schlechthin. Da man eingesehen hat, daß jede, scheinbar noch so unschuldige und unwesentliche Freiheit im Handeln den Nebenmenschen beeinträchtigt, so ist auch diese aufzuheben. Es soll nicht nur jedem die Möglichkeit gegeben werden, sich alle freien Güter nach eigenem Belieben zu erwerben, sondern alles Gut ist mathematisch zugeteilt. Was allen Bedürfnis sein kann, ist allen Wert.

Allgemeines Wesen der Menschheit ist aber nichts anderes als Dasein und allgemeines Bedürfnis nach Erhaltung des Daseins. Nach diesem obersten Wertprinzip werden die Preise bestimmt. Die Folgen entsprechen dem Zwecke: Vermehrung der Bevölkerung. Einen anderen Naturzweck, der die ethischen Werte bestimmt, kann es nicht geben. Vermehrung der einen Gattung geht auf Kosten aller andern; die Menschheit, das Subjekt, setzt sich zum absoluten Subjekte, indem es alles Objekt von seinem Dasein abhängig macht, es danach erzeugt und verschlingt und so wieder aufhebt. So sucht der Sozialismus die Aufgabe der Fichteschen Metaphysik zu vollziehen.

Das Subjekt muß seine Einheit und Homogeneität wahren; denn sonst tritt in ihm neue Subjektivität auf und macht das Allgemeine zum Mittel, zum Objekte, mit dem es ebenso verfährt wie die Menschheit mit der übrigen Natur.

Mit der sozialistischen Ethik ist auch die sozialistische Entwicklung erledigt; sie kann nichts anderes sein als die uralte Lehre des unendlichen Progresses an die vollkommene Idee. Aber

kommt der einzelne Mensch aus Unnatur? Wenn nicht, woher diese? Woher das Böse? der Egoismus? Oder ist das sozialistische Reich der Sittlichkeit am Ende der Gegenpol der Natur und ihres Kampfes ums Dasein? Aber wozu theoretische Begründungen! Der Sozialismus hat, wie alles Leben, recht dadurch, daß er eine Macht ist, und je mehr er es ist, desto mehr kann er der Autorität entbehren. Macht und Recht des Einen ist Ohnmacht des Andern.

Danach müßte die Kulturstufe bestimmt sein als die Stufe, bis zu der die Gesellschaft die umgebende Natur überwunden hat. Das Innere, Subjektive ist bestimmt von Milieu und dessen Widerstand. Woher aber nimmt das menschliche Wesen seine subjektive Kraft? Das Individuum hat Kraft im Maße, wie es die Naturkräfte verzehrt, in seine eigenen verwandelt. Aber außerdem muß doch die Wirksamkeit der Idee, des allgemeinen Wertes vorausgesetzt werden, welche den individuellen Willen bestimmen muß. Darauf erhalten wir keine Antwort; ja das Wertproblem ist gelegentlich als das unerkennbare Ding an sich der Volkswirtschaftslehre bezeichnet worden.

Es ist kein Zweifel, daß das moralische Wertproblem schlechthin die Grundlage des wirtschaftlichen ist, nicht umgekehrt; denn jenes ist das formale und frägt nach der Möglichkeit des Wertes überhaupt, wie ein Seiendes, eine Erkenntnis zum Motive werden könne. Daß sich der wirtschaftliche Wert als die einzige Wirklichkeit des Wertes setzt, ist eine Lebens- und Wertschätzung unserer Zeit und dessen Projektion in die Vergangenheit; die sogenannte materialistische Geschichtsdarstellung ist um vieles engherziger und kurzsichtiger als die idealistische, welche auf der formalen Ethik ruht.

Abgesehen von der Erfüllung des Verlangens, die Zukunft zu bestimmen, ist diese Historie unfähig, die Änderung und Spezifikation des allgemeinen Wertes als subjektives Bedürfnis darzutun und z. B. die Eisenbahn aus einem allgemeinen Bedürfnisse abzuleiten. Sie kann aposteriori leicht ein solches postulieren, aber es gilt von jeder Persönlichkeitsleistung, welche eine allgemeine Wirkung hervorbringt, was Goethe vom Kunstwerk sagt: „So lange ein Kunstwerk nicht da ist, hat niemand einen Begriff von seiner Möglichkeit", d. h. ein Bedürfnis danach. Das „was", die Substantialität, soll im Allgemeinen liegen und der Persönlich-

keit nur das „wie" angehören. Was hat aber diese Geschichtsphilosophie Neues gebracht gegenüber der Hegelschen? Man hat geglaubt, eine solche überhaupt entbehren zu können und ist dafür in erbärmliche Abhängigkeit von allgemeinen, vagen Anschauungen geraten, welche nichts sind als die ins Allgemeine eingebildeten Erfindungen schaffender Persönlichkeiten. „Wir mögen die Wirkung großer Männer noch so sehr anerkennen, sie erscheinen doch nicht mehr als isolierte Kräfte, die ganz allein von sich aus Neues schaffen, wir sehen in ihnen nur die führenden Spitzen." (Schmoller, Grundr. d. allgem. Volksw.) Mit andern Worten, das Neue ist ein — Altes. Doch das Neue schaffen sie wirklich von sich aus; erst in der Wirkung auf das Allgemeine kommt dieses bestimmend hinzu, aber als Widerstand, der überwunden werden muß. Diese Wissenschaft ist allerdings der deutliche Beweis, daß die Theorie nur das Prinzip der eigenen Existenz formuliert, daß das Seinsollende das Seiende ist.

Das Moralprinzip ist die Formel für den Höchstwert eines Kreises oder einer Zeit. Es bestimmt unter der Reihe möglicher, d. h. durch die allgemeine Bildung bestimmter Handlungen eine Wertfolge, je nach ihrer Zweckmäßigkeit und Angemessenheit in bezug auf den Höchstwert. Diesem kulturellen Stande entspricht auch die Erkenntnis; sie ist von dem Höchstwert abhängig, eine Stufe zu dessen Verwirklichung. So sind die Wissenschaften, ihre Wahrheiten und ihre Stellung im System der Gesamtwissenschaft, d. h. der Wert jeder einzelnen, ein Produkt der historischen Entwicklung: nämlich des Setzens eines Höchstwertes und dessen Allgemeinwerden, das zugleich seine Realisierung ist. Der Höchstwert ist eine ideelle Macht, eine absolute Forderung an den Einzelnen. Als solcher kann sich dieser erst zur selbstbewußten Persönlichkeit machen, wenn er den Höchstwert überwunden, in seiner Bildung aufgehoben und verwirklicht hat. Erst damit ist die Möglichkeit gegeben, den eigenen Lebenszweck zu einem allgemeinen zu machen, denn er hat den vorhergehenden, allgemeinen Wert als bestimmende Komponente, als zu überwindende Wirklichkeit, schon in sich aufgehoben. Daß der neue, aus dem intelligiblen Urgrund aufsteigende Lebenstrieb und die Wirklichkeit ineinander ideell (als Zweck, d. h. erste Objektivationsstufe) eingebildet seien, ist Voraussetzung für das Allgemeinwerden des Neuen.

Alles Wesen ist also Produkt der Bewegung, des Handelns, nicht in materiellem Sinne dessen Ursache. Das allgemeine Wesen des Menschen, welches sein Handeln bestimmen sollte, ist vielmehr Ergebnis dieses Handelns, oder doch identisch mit ihm. Eine moralische Bestimmung aus diesem Wesen könnte nur ein absolutes, göttliches Subjekt geben, das den vollendeten Entwicklungsprozeß als Tatsache hinter sich hätte — oder das durch seine Vorsehung den Entwicklungsplan vorzeichnete. Wird dieser Anthropomorphismus aufgehoben, so bleibt nur noch die erste Möglichkeit als religiöse Grundlage der Moral und der Entwicklung. Ins Gebiet des göttlichen Subjekts flüchtet sich der nach dem Absoluten sehnsüchtige Philosoph, wenn er das Wissen und die Wissenschaft als ein absolutes Erkennen des ansichseienden, bewegungsbestimmenden Wesens glaubt, dem von der Persönlichkeit abhängigen, aus ihrer Willkür fließenden Handeln entgegensetzen und als allgemeine, moralische Gesamtheit der Motive dem Handeln zugrunde legen zu müssen. Das Wesen des Menschen als einer Tierspezies ist nichts anderes als die ruhende Identität mit den organischen Funktionen; der Versuch, aus dem natürlichen Wesen das ethische Verhalten bestimmen zu wollen, ist nichts Anderes als Bestimmung des Naturwesens nach den eigenen Tendenzen. Daß man dem Menschen einfach ein Sollen entgegenhält, welches das Wollen eines anderen ist, genügt der Wissenschaft nicht; sie schafft sich in dem Wesen eine Autorität und in dem Erkennen des Wesens deren Verwirklichung in der Passivität (durch Bildung). Der Weg der Wissenschaft ist ein Umweg, den der Starke nicht macht; dafür bleibt ihr die Weisheit: ihre Wirkung geht tiefer und ist dauernder. Das Wesen selbst schafft sich keine Autorität; es ist ein Popanz, wie alles Objekt (Ding); aber der, der das Wesen geschaffen und gesetzt hat, verwirklicht es, indem er ihm durch Vernunft Anerkennung schafft. Er bildet die Erkenntnis der Umgebung nach seinem Wesen, seinem Willen.

Alles durchschnittliche Erkennen gehört wesentlich der bloßen Passivität an, aber auch alles durchschnittliche Handeln. Das Erkennen des Objekts ist eine Handlung des Erkennenden; diese Handlung ist in den meisten Fällen bestimmt von außen, zwar nicht von dem Wesen selbst, wohl aber von der bildenden Vernunft, die das Erkennen des passiven Individuums nach jenem Wesen

leitet, es für dasselbe setzt. Das Objekt hat keine Spontaneität und damit auch keine primäre Wirklichkeit. Wenn, wie die Erkenntnislehre voraussetzt, das Erkennen lediglich eine Beziehung zwischen dem dinglichen Objekte und dem Subjekte ist, wobei sich in der Erfahrungswelt jenes als das Seiende und Wirkende, dieses als das Empfangende verhält, während sich das Verhältnis bei transzendentaler Betrachtung umkehrt, so fände eine Differenzierung in Objekt und Subjekt gar nicht statt, wie im Fichteschen Idealismus tatsächlich Aktivität und Passivität identisch sind und bei Kant die apriorischen Formen ebensowohl dem Objekte als dem Subjekte zugehören könnten. Die Grenze zwischen Aktivität und Passivität fällt in keiner Weise zusammen mit der Grenze von Erkennen und Handeln. Erkennen ist ein Handeln, das im Innern bleibt, d. h. nur durch Vernunft, nicht durch Dinglichkeit Wirklichkeit gewinnt. Soweit das Erkennen und das entsprechende Wesen durch Bildung, also von außen gesetzt ist, gehört es der Passivität an, ebensowohl wie das Handeln, dem ein solches Erkennen Motiv wird. Die ethische Forderung kann nun sein, eine Wirklichkeit, die bloß durch Vernunft allgemein geworden ist, zu einem Seinsollenden für die Dinglichkeit zu machen, daß sich auch in dieser Form realisiere, was bisher nur ideelle Wirklichkeit (allgemeiner Zweck) war.

So ist das Wesen denn auch Ergebnis des Erkennens, nicht dessen Voraussetzung. Die Passivität existiert bloß in den Beziehungen von Person zu Person. Einem Dinge gegenüber hat die Person nur mittelbar Passivität. Dessen Wesen wird ihr nämlich durch vernünftige Passivität gegeben; ihr Erkennen dieses Wesens am Objekte selbst ist die durch Passivität veranlaßte Aktivität, ist ein wesensetzendes Handeln aus Passivität. Die Wissenschaft muß demnach durch die Ethik begriffen werden; sie stellt nur eine besondere Form des vernünftigen Verkehrs und der entsprechenden Lebensgestaltung dar. Eine ihrer Wurzeln ist — die Willkür, die Spontaneität der Persönlichkeit.

11. Wesenssetzung aus Freiheit.

Die Geschichtsschreibung schwankt immer über ihre Aufgabe. Hat sie das Einzelne zum Objekte? Oder das Allgemeine? Als ob ein prinzipieller Unterschied in den Wissenschaften sich auf einen

Gegensatz stützen könnte, dessen Glieder doch gerade nur in der gegensätzlichen Relation eine Bedeutung haben! Kein Einzelnes ohne ein Allgemeines und umgekehrt! Während aber die rationalistischen Wissenschaften jenen Gegensatz als bloße, negative Relation festhalten, gewinnt die Geschichte in der Zeit ein Prinzip des Gegensetzens und Übergehens vom einen zum andern, welche beiden eine höhere Wirklichkeitsstufe gibt. Es kann zwar auch hier immer nur das Eine durch das Andere begriffen werden; aber ihre Wirklichkeit ist nicht nur die des jeweiligen Gegensatzes, sondern durch das Übergehen werden sie zur Einheit. Das Einzelne, welches in der Geschichte auch nur Gegenstand ist, sofern es in bezug auf eine Persönlichkeit ist, wird begriffen als Ergebnis aus dem Allgemeinen und dieses als Ergebnis der Betätigung des Einzelnen. Wenn die rationalistische Wissenschaft glaubt, ein System des Seins geben zu können, welches unabhängig ist von ethischen (historischen) Bedingungen, so führt die Geschichte als die Lehre vom Werden auf den Quell alles Seins, insofern dieser in der historischen Persönlichkeit gefunden wird, zu dem Bewußtsein, daß alles Erkennen und damit alles objektive Sein von der erkennenden Persönlichkeit mitbedingt, eine Äußerung ihres eigenen Lebens ist.

Die Geschichte hat als Wissenschaft den Begriff zum einzigen Darstellungsmittel und durch ihn das Allgemeine. Aber vermöge der Methode des Werdens kann die Geschichte zum Negativen, dem Individuum, fortschreiten, mit dem das Allgemeine gleichen Wesens ist. Das geschichtlich Einzelne, die Persönlichkeit, gewinnt so eine Realität gegenüber dem Allgemeinen, denn die betrachtende Persönlichkeit hat an sich selbst, an dem, was das Produzieren oder Aufnehmen des Begriffes begleitet, an ihrem Gefühl, die über das Logische hinausgehende Wirklichkeit des Einzelnen, das sie dem Begriffe unterlegt.

„Ein Mensch kann die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines anderen sein" (Spinoza). Das ist der allgemeine Grundsatz der rationalistischen Lehre vom Werden. Die Existenz unterliegt der erscheinenden Kausalität, das Wesen der transzendentalen. In der Tat wurzelt das Wesen in der Transzendenz; es ist aber deren Wesen, nicht-begrifflich, nicht-allgemein und doch höchste Wirklichkeit zu sein. Sie ist der Quell alles Wirklichen, das intelligible Selbst der Persönlichkeit. Die aus eigener Spon-

taneität handelnde Persönlichkeit bestimmt ihr Wesen selbst; für alle Persönlichkeiten, die durch Passivität bestimmt werden, ist also die schaffende Persönlichkeit Ursache des Wesens.

Alle Erkenntnis, welche aus Spontaneität hervorgeht, setzt das Wesen des fremden Menschen. Zwischen zwei schaffenden Personen ist ein objektives Wesen ein bloßes Postulat, wie die Vernunft zwischen ihnen eine leere Form der Passivität, bloße Möglichkeit ist. Jede setzt das Wesen der anderen gemäß ihrem eigenen Wesen. Die in sich homogene, absolute Substanz, in welcher alles Wesen als Objekt und Subjekt enthalten ist, ist nur eine verdinglichte Festsetzung der Passivität, daher der Mensch als „der Vernunft fähig" definiert wird. Diese leere Vernunft ist aber um nichts mehr als das leere Gattungswesen der Menschen im Naturalismus.

Was wesentlich passiv, wesentlich vernünftig ist, geht restlos ein in das Allgemeine; was aber Quell des Allgemeinen ist, bleibt in inkommensurabler Einzelheit dem Allgemeinen gegenüber stehen, obgleich ein und dasselbe Wesen sie verbindet. Dieses Wesen besteht auf Grund der Passivität der aktiven Persönlichkeit und ist zugleich die objektive Voraussetzung (Möglichkeit) ihrer eigenen Aktivität. Während die aktive Persönlichkeit das Allgemeine und Fremde sich einbildet, apperzipiert, verliert die passive Persönlichkeit ihre Einzelnheit an das sie affizierende und damit wirklich objektiv werdende Wesen.

Auf Grund der Gemeinsamkeit des Wesens stellt sich eine Persönlichkeitswirkung zunächst als eine bloße Quantität, eine Intensitätsstufe dar. Das Wesen, das sie zu schaffen scheint, ist im allgemeinen Sein schon enthalten und dort, wenn auch zunächst unwesentlich, nachweisbar. Der Nachweis wird aber immer aposteriori geführt; erst wenn es einmal anders ist, wird man der positivistischen Geschichtsdarstellung zustimmen können. Was sich nämlich auf diese Weise als unwesentliches, d. h. noch nicht manifestiertes Wesen erweist, ist nur wieder eine Synthese, eine Wesenssetzung der betrachtenden Persönlichkeit. Es liegt im Wesen der Vernunft, alles Unterschiedene als bloße Qualitäten desselben Wesens begreifen zu wollen; daher beschreibt Hobbes die Vernunft geradezu als ein Rechnen, ein Addieren und Subtrahieren. Das ist möglich, sofern immer von der Subjektivität des Betrachters

abgesehen, und damit das Wesen, das diese erst schafft, als im Objekte seiend und wirkend gesetzt wird. Aller Objektivismus führt daher notwendigerweise zu einer Leugnung alles absoluten Neuschaffens. Der Unterschied von Qualität und Quantität ist relativ; sie stehen in Wechselwirkung und gehen ineinander über. Ihre Synthese und Differenzierung ruht in der betrachtenden Persönlichkeit. Allgemein wird die Beziehung von Quantität und Qualität festgelegt in den Wissenschaften, vor allem den Naturwissenschaften, welche das Verhältnis als ein objektiv-notwendiges setzen und verlangen, daß die Persönlichkeit demgegenüber ihre Eigenheit aufgebe, sich ganz dem allgemeinen Subjekte einbilde. In der Tat aber verdankt auch sie ihr Dasein nicht einer passiven Erkenntnis der Entdecker, sondern deren spontaner Wesens- und Unterschiedssetzung.

Die historische Bewegung stellt sich immer als ein Ausgleich dar. Durch starke Persönlichkeit bildet sich eine Ungleichheit, die durch das Allgemeinwerden ihres Wertes und Zweckes sich ausgleicht. Das Allgemeine bildet sich nach diesem neuen Werte und hebt ihn damit als solchen auf. Das Verhältnis des Gebens und Empfangens kann aber umgekehrt werden, und der Positivismus hat es umgekehrt. Demnach bildet sich zuerst (aber wie?) die Passivität, das allgemeine Bedürfnis. Dieses erzeugt dann unmittelbar das Mittel seiner Befriedigung, die Erfindung oder Entdeckung. Die Persönlichkeit, deren Träger, ist akzidentiell, denn die Wirklichkeit ist ideell als seinsollende im Bedürfnisse schon vorhanden. Napoleon mußte auf jeden Fall sein, auch wenn er nicht Napoleon hieß. Es bedarf nun allerdings eines Prinzips, um die neue Idee, das Bedürfnis abzuleiten. Dazu holt man sich einige Vorstellungen aus der Infinitesimalrechnung, mit denen man auf schönste Art das Etwas aus Nichts mit Nichts erbaut.

Das Seinsollende stellt die höhere, bis dahin noch ideelle Wirklichkeitsstufe einer vorhandenen Wirklichkeit dar. Das Sein erzeugt das Seinsollen und umgekehrt; das ist das allgemeine Verhältnis für den Tauschwert und den Gebrauchswert, Angebot und Nachfrage, Leistung und Bedürfnis. Das 18. Jahrhundert betrachtete in der Erkenntnislehre das Objekt in seinem Verhältnis zum Subjekt; davon ergab sich weiterhin die Grundfrage der „Kr. d. Urt.", wie der Mensch seine Zwecke in der Natur verwirklichen

könne. Dabei bleibt, von der theoretischen Frage abgesehen, alles moralische Tun in der Sphäre eines bestimmten, formalen Gestaltens des Objekts, das als bloß aufnehmende Materie an der Leistung nicht mit in Betracht kommen kann. Der moralische Wert ist der Absicht adäquat und hat eine einfache Abhängigkeit von ihr. Es ist im Grunde noch die christliche Bewertung des bloßen guten Willens. Eine Erscheinungsform davon ist, daß Smith den materiellen Wert allein aus der aufgewandten Arbeit ableitet. Damit steckt die Wurzel des wirtschaftlichen Wertproblems im moralischen. Die mathematische Vernunft sucht sich das letzte Gebiet der Willkür zu unterwerfen.

12. Das Naturwesen.

Weil der Rationalismus im Grunde immer Dualismus war, nämlich der Gegensatz des Subjektiven gegen das Objekt in irgendeiner Form, so war es ihm unmöglich, die Einheit beider zu finden. Wie konnte er auch einen Gegensatz aufheben, den er immer als Wesen und Wirklichkeit setzte? Der theologische Versuch der Einigung, der Weg Descartes', Spinozas, Leibnizens, Berkeleys war dabei noch immer besser als der materialistische, welcher den Gegensatz, den er überwinden sollte, noch nicht einmal begriffen hatte.

Wie kann Etwas, das aus Freiheit hervorgeht, substantielle Dauer erlangen? Wie kann der Mensch materielle Werte schaffen? Das Wesen des Objekts ist Materie. Woher stammt nun die Materie? In welcher Weise substantiiert sich in ihr die subjektive Betätigung als objektiver Wert? Die Fragen sind auf dem praktischen Gebiete genau dieselben wie auf dem theoretischen; nur sind sie hier noch weniger scharf formuliert; sonst wäre eine derart plumpe Lösung, wie Marx sie zu geben versuchte, nicht als hohe Offenbarung empfunden worden.

Kann die menschliche Arbeit am Objekte haften? Diese Frage hat solange überhaupt keinen Sinn, als nicht erklärt ist, was das Objekt außer seiner Relation auf das Subjekt sei.

Das Objekt ist in seiner Wesenheit und Wirklichkeit (was es als bloße Form sei, ist der Wissenschaftslehre vorbehalten) nichts als das Produkt persönlicher Spontaneität. Seine Wesenheit und damit sein Wert wird nur durch Vernunft allgemein, indem die

Subjektivität nach ihr gebildet wird. Die Sinnlichkeit des Objektes wird also durch die Vernunft gebildet. Es erkennt jeder an einem Objekte nur, was er seiner Bildung, seinen Zwecken und deren Verwirklichung entsprechend erkennen kann, wenn er auch vollkommen gesunde Sinne hat. Im Erkennen verhält man sich zum Objekte praktisch; passiv verhält man sich nur zu einer Persönlichkeit, einer Handlung gegenüber. Die Tatsache, daß ein Objekt überhaupt aller (gesunden) Sinnlichkeit erkennbar sei, besteht durch die allgemeine Passivität, aber mehr als Postulat und Möglichkeit denn als Wirklichkeit, nämlich auf Grund der Tatsache, daß sich alle Menschen durch Vernunft verständigen und so zu einer gemeinsamen Erkenntnisart und deren objektiven Wesen gebracht werden können.

Alles Objekt ist also ein Akt des Bewußtseins, der von dem inkommensurablen Selbstbewußtsein mehr oder weniger bestimmt ist. Das Naturwesen des Objektes ist nun ein solches, in dem der Anteil des Selbstbewußtseins am weitesten zurücktritt. Die Bildung des Bewußtseins ist derart nach dieser Seite hin gelenkt, daß das Wesen dem Objekte selbst und damit einer Aktivität zugeschrieben wird, die selbst keine Vernunft und kein Selbstbewußtsein besitzt. Die Passivität, die das Bewußtsein in der Bildung erlitten hat, ist dergestalt wesenbestimmend für dasselbe geworden, daß es das Wesen des Objekts als außer dem Bereiche seiner Freiheit und Spontaneität liegend wähnt und als ansichseiend und aktiv setzt. Das Wesen und damit das gesamte Objekt und seine Dauer sind dem Bewußtsein eingebildet. Außer dieser Bildung aus Spontaneität einerseits und Passivität anderseits gibt es kein Objekt, und alle derartige Bildung vollzieht sich als oder im Objekte.

Je mehr das Wesen in den Bereich der Willkür fällt, um so mehr setzt es sich in Gegensatz zum theoretischen Naturdasein: im Werte wird sich das Individuum seiner Aktivität gegenüber dem Wesen bewußt. Beides aber sind Stufen im selben Kontinuum, die für jedes Bewußtsein sich anders gegeneinander abgrenzen in dem Maße, als dasselbe eben mehr aus eigener Spontaneität oder aus Passivität bestimmt ist. Das natürliche Wesen und der ethische Wert ist bloß relativer Gegensatz; sie sind Stufen der Idee in deren Allgemeinwerden. Der Idealismus hebt den Gegensatz auf, indem er das Selbstbewußtsein steigert und dessen passive Begrenzung

als spontane Betätigung eines andern Selbstbewußtseins erweist. Dingliches Objekt und Natur sind eine vermittelnde Beziehung zwischen Selbsten; sie haben Wirklichkeit als abgeleitete, substantielle Formen (Subjekte) solcher Betätigungen und einen Schein von Aktivität, indem ihnen (durch Anthropomorphismus und Sprache) die Tätigkeit, der Zweck, den sie vermitteln, als eigenes, selbständiges Wesen zugestanden wird. Ihre Wirklichkeit ist eine sekundäre, ihre Tätigkeit Schein, der durch die Form des Bewußtseins und der Sprache bedingt ist.

Die objektive Negation, das Nichts, ist eine weitere Möglichkeit und Beziehung zwischen Personen, nämlich diejenige, welche das Objekt aufhebt, also voraussetzt. Diese Negation ist aber nur Aufhebung einer Bestimmtheit, die immer durch das Setzen einer anderen erfolgt und die beiden Bestimmtheiten aufeinander bezieht. Die absolute Negation des Objekts weist dagegen auf den positiven Grund derselben, das Gefühl oder den transzendentalen Mittelpunkt der Persönlichkeit, aus dem, in dem und durch den alles Objekt seine Wirklichkeit hat. Die Deduktion alles Seienden aus dem objektiv Nichtseienden ist ein ebenso famoses Kunststückchen wie die Anwendung derselben Deduktion als die immanente Geschichtsentwicklung. Aus der vollendeten Tatsache läßt sich deren Möglichkeit und Notwendigkeit leicht dartun; diese Erkenntnis ist aber tautologisch.

Im Gefühle vereinigt sich alles Objekt, wie es von ihm ausgegangen ist. In ihm ist also die Einheit, die Möglichkeit der Beziehung des vernünftigen Objekts (des Begriffes) auf das sinnliche Objekt (das Ding) gegeben.

Im Anfang war die Tat. Das Etwas (Dasein) ist eine Wirkung, die sich in der Passivität substantiiert hat. Die Größe der schöpferischen Tat entspricht der Ausdehnung ihrer Wirkung, d. h. dem Maße der Wirklichkeit, der handelnsbestimmenden Wesenheit, als welche sie sich in der Bildung der beteiligten Gesellschaft festsetzt. Das Wesen, die Wirkung, bildet aber erst die Gesellschaft überhaupt: es gibt ihr das objektive Wesen, die Substantialität, den Zweck der Gemeinsamkeit. Die Gemeinschaft durch die Naturbedingungen ist nur eine vermittelte Form der Gemeinschaft auf rein vernünftiger Grundlage. Die Naturerkenntnis ist eine Verwertung des Objekts nach vernünftigen Zwecken: der Zweck bestimmt das Wesen des Mittels.

Die Substantialität der Gesellschaft setzt jedem Individuum ein Seinsollendes, eine Norm. Auf Grund dieser in ihm verwirklichten Norm ist es Glied der Gesellschaft, nimmt es teil an ihrer Wesenheit. Seine eigene Wesenheit hat es der allgemeinen geopfert. Die Wesenheiten haben ihre Selbständigkeit aufgegeben, auf eine Grundwesenheit bezogen; damit sind sie bloße Relationen der höheren Wesenheit, Quantitäten geworden.

Wo sich aber eine Individualität nicht unterordnet, nimmt sie den Kampf mit dem allgemeinen Wesen auf. Das bloße Abweichen von der Norm, welches in der Innerlichkeit des Wollens bleibt, ist das Sparren, die Besessenheit, die Narrheit. Als solche erscheint aber auch jede Gesellschaftsform dem Außenstehenden, der von ihrem Wesen frei ist. Die schädliche Narrheit versucht den Kampf der Befreiung vom allgemeinen Wesen (der Vernunft) und Herrschaft des eigenen, auf eine von vornherein irrationale Weise: sie hat das allgemeine Wesen noch nicht unter sich, noch nicht an ihm die Möglichkeit, den „vernünftigen" Weg zum Siege gewonnen. Wer aber im vernünftigen Kampfe unterliegt, weil er nicht den rechten Weg zum Siege gewußt hat, weil er sich unzweckmäßiger, unweiser Mittel bedient hat, ist der Verbrecher.

Der Idealismus verführt leicht dazu, die ruhende oder bloß wollende Subjektivität, das einzelne, eigene Selbst in seiner Abgetrenntheit und Unfähigkeit als Höchstwert zu schätzen. Die Subjektivität, die nicht zu allgemeiner Wirkung und Wertsetzung gelangt, ist, wie gesagt, Narrheit. Der Urtyp dieser Art des schwärmerischen Idealismus ist Don Quichote in seiner Mischung von Idealismus und Tollheit, die aus der subjektiven Wertschätzung der Idee und der Verkennung des Mittels, des Milieus hervorgeht.

Der gemeinsame Wert ist allen von ihm Freien eine fixe Idee. Innerhalb seiner herrscht seine Vernunft; aber jeder schätzt sein eigenes Wesen, seinen Wert und seine Vernunft als das Höchste, denn es ist Ausdruck seines eigenen Lebens, die Möglichkeit seiner Existenz. In Swifts Märchen von der Tonne sind die drei Brüder, hauptsächlich Johann, als Vertreter von Gesellschaften gezeichnet, die für den Nichtgenossen mit einer fixen Idee behaftet sind.

Der Schaffende, der Künstler, macht durch sein Werk sein Wesen zu einem allgemeinen. Hauptkennzeichen ist gerade die Beherrschung des Mittels, das Wissen um den Weg. Die Erkennt-

nis des Künstlers, seine Bildung, ist schon ein Akt seiner Spontaneität: er prägt allem Objekte seinen Stempel auf. Er unterscheidet sich aber gerade darin vom Narren, daß diese Wertung eine allgemeine, objektive wird. Er gibt dem Objekte seine Wesenheit für das Objekt selbst und für alle anderen Subjekte. Er schafft die Mitmenschen nach seinem Bilde. Des Schaffenden Kenntnis des Objekts und des Mitmenschen ist eine schaffende Tat. So gibt Napoleon seinen Mitmenschen denjenigen Charakter, den sie für sich selbst und für die Geschichte haben, soweit als sie für sein Werk, seine Macht und seinen Staat in Betracht kommen. Er arbeitet auf der „kitzligen Menschenhaut", aber sie ist ihm wie Pergament: er beschreibt sie mit seinen Charakteren. Er bildet die Subjektivität, das Wollen, das Erkennen, die Sinnlichkeit[1] seiner Mitmenschen. Neben dieser allgewaltigen Spontaneität tritt alle andere ins Unwesentliche zurück.

Das ist der Fall, wenn alle Selbständigkeit fremden Wesens aufgehoben, d. h. durch die Tat vernichtet wird. Über das Eigene kommt keiner hinaus; entweder er macht es durch die Tat zu einem Allgemeinen, wobei er die fremde Eigenheit vernichtet, oder es bleibt in subjektiver und irrationaler Einzelnheit. „Es weiß sich kein Mensch weder in sich selbst noch in andere zu finden und muß sich eben sein Spinnengewebe selbst machen, an dessen Mitte er wirkt", so schrieb Goethe, als er sah, daß er nur auf eine Weise, nämlich durch das Kunstwerk selbst, sich verständlich machen könne und hier nur auf problematische Art.

Die Spinne ist mit ihrem Netze, durch das sie wirkt, nicht identisch, aber es ist das objektive Mittel, mit dem sie sich zur Wirklichkeit macht und zum Genusse kommt. Was das Netz und die gefangene Fliege „an sich", d. h. dem Zoologen und dessen Subjektivität sei, kann der Spinne gleichgültig sein; viel weniger aber, was sie der Magd mit dem Besen sei. Der Fliege jedenfalls ist sie eine gewaltigere Realität und ein anderes Erkenntnisobjekt als dem Gelehrten und diesem ein anderes als der Magd und dem Vogel, der sie auffrißt.

---

[1] Diese Bildung ist Aufgabe des Künstlers im engeren Sinne; doch hat jede Bildung und somit jedes Schaffen Einfluß auf die Totalität des Daseienden.

III. Persönlichkeit.

A. Persönlichkeit als philosophisches Prinzip.

1. Persönlichkeit als Ureinheit ihrer beiden Momente.

Die Definition der Persönlichkeit ist vorläufig und nicht erschöpfend. Als Begriff stellt sie eine Synthese jener beiden Momente der Aktivität und Passivität dar und ist durchaus formal wie das Ich und jede philosophische Abstraktion. Begriff ist sie aber nur als Gegenstand der vernünftigen Betrachtung, als Objekt der Reflexion. Persönlichkeit ist zugleich das Subjekt aller Reflexion, die Grundtatsache, auf welche sich alle andere aufbaut. Der kartesianische Schluß geht schon viel zu weit um die Tatsache herum und baut schon auf sie auf. Sie selbst heißt: „Ich" schlechthin. Der mögliche Inhalt dieses Ich, soweit er der vernünftigen Reflexion zugänglich ist, d. h. seine dialektischen Beziehungen sind durch die Wissenschaftslehre erschöpft. Es tritt aber im Selbstbewußtsein ein Element hinzu, welches aller formalbegrifflichen Reflexion unzulänglich bleibt und damit das formale Ich zum Einzelnen konsolidiert, das sich von allem unterscheidet, das sich nur als Subjekt betätigt und als solches allgemein begriffliches Ich wird. Die Persönlichkeit ist eine Wirklichkeitsstufe dessen, was als absolutes Ich begrifflich und allgemein gefaßt ist. In ihr als einem Begriffe finden sich die Aktivität und die Passivität in Indifferenz, während sich das Fichtesche Ich als Inbegriff der Aktivität dem Nicht-Ich als der Passivität gegenübersetzt. Die begriffliche Wesenheit der Persönlichkeit hebt also in sich den letzten formalen Gegensatz der Wissenschaftslehre in Wesenheit auf, während sie zugleich die Mannigfaltigkeit an sich behält, sofern nämlich Persönlichkeit durchaus Einzelnes bleibt und sich gegen die vielen Einzelnen setzt und unterscheidet als eine Quantitätsstufe innerhalb des Wesens.

Die absolute Wesenheit ist aber nur wiederum die Substantialität der Passivität, der Vernunft, also ein Abstraktum, ein verselbständigtes Moment. Vernunft selbst hat nur Wirklichkeit durch Aktivität, in der Durchdringung mit dem anderen. Die ruhende Substantialität beider ist die Persönlichkeit. Erst die begriffliche Reflexion legt beide Momente auseinander und beansprucht für ihre Resultate ein Dasein als Elemente, d. h. als Ur-

wesenheiten, aus denen objektiv die Persönlichkeit zusammengesetzt sei, während dieses begriffliche, d. h. abgeleitete Sein der Persönlichkeit nur wiederum ein Moment ihrer Totalität ist: in ihm ist sie selbst sich Objekt, sie begreift sich durch das Objekt, welches ihr eigenes, ursprüngliches Sein reflektiert. Sie erkennt im Objekte nur wieder sich selbst, ihr Wesen (welches aber nicht aus eigener Spontaneität hervorgegangen zu sein braucht).

In dieser Weise ist tatsächlich alles Seiende ein Moment des Begriffes und also das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich. Das Wirkliche umfaßt aber einen weiteren Kreis, nämlich das Nicht-Allgemeine, das dereinst allgemein sein wird, den Grund, aus dem alles objektiv Wirkliche hervorgeht, das Gefühl der Persönlichkeit als das schlechthin Subjektive, die Idee. Zu dieser hin leitet das Handeln, welches das Objekt erst schafft und als dauernde Wesenheit seiner selbst zurückläßt. So entspricht der Persönlichkeit als der ruhenden Substantialität alles Handelns das Leben als deren zeitliche Totalität. Der Begriff der Persönlichkeit weist über sich selbst, d. h. seine Objektivität, hinaus, sowohl über seine eigene Bestimmtheit, wie jeder Begriff, in seine Negation, als auch über die Sphäre des Begrifflichen überhaupt. Der intelligible Grund, das Gefühl, oder das Mystische an ihr, unterscheidet sie von aller, bloß begrifflichen Wirklichkeit; in ihm hat sie ein in sich homogenes Wesen, das eine wirkliche Substantialität, das Ansichsein ist gegenüber der differenzierten, relativen Wirklichkeit des Begrifflichen und seiner übertragenen, sekundären Substantialität.

Die dem Begriffe Persönlichkeit entsprechende Wirklichkeit, welche der Begriff nur formell und symbolisch vertreten, nicht aber adäquat enthalten kann, erhebt sich über die begrifflichen Gegensätze. Sie stellt eine Einheit im Mannigfaltigen dar, zugleich das Einzelne und das Allgemeine, alle Bestimmtheit und deren Negation in ursprünglicher, ansichseiender Durchdringung und Ununterschiedenheit. Durch Persönlichkeit bezieht sich alles Differenzierte, alles begrifflich Wirkliche (Allgemeine) aufeinander und auf die Totalität. Persönlichkeit ist also die Wirklichkeit schlechthin, welche allem Anderen seine Wirklichkeit erst ermöglicht, welche Wirklichkeit eben nur Beziehung auf Anderes ist; sie ist die metaphysische Wurzel des gesamten Daseins. Persön-

lichkeit ist über das relative Sein hinaus zugleich Ansichsein und Substanz. Ist, nach Schelling, das ganz Relationsfreie, die Substanz im höchsten Sinne, Gott, so ist er ein Moment der Wirklichkeit und hat seine Wirklichkeit nur durch dasjenige, was seinen Zusammenhang mit allem Sein, d. h. eben seine Relationen widersetzt: durch die Persönlichkeit. Die absolute Substanz ist aber in allen ihren Erscheinungen wie auch im absoluten Ich nur Abstraktum, begriffliche Wirklichkeit und demnach, wenn auch reines, von aller Relation befreites Insichsein, nur wiederum Relation, nämlich deren Negation, die sich als absolut setzt. Der Begriff, das Bestimmte, kann nicht zur höchsten Wirklichkeit werden, und Substanz ist nur die Form des Begriffes; er ist ein bloßes Moment an der Totalität des Lebens, an sich bedingt, keine Aktivität habend. Die Philosophie und die Wissenschaft, die auf den Begriff als Darstellungsmittel beschränkt sind, setzen seinen Zweck und damit auch das, was ihm Wirklichkeit gibt, außerhalb seiner; seine Wirklichkeitsart ist die Beziehung auf die Totalität alles Wirklichen und somit auf jede andere Art.

Persönlichkeit ist die Synthese von Subjekt und Objekt. Die Vereinigung beider und ihr Auseinandertreten erfolgt unter Zeitverhältnissen. Subjekt und Objekt sind Momente des Werdens; ihre Wirklichkeit ist die Handlung oder objektiv benannt, die Bewegung. Das Ansichsein ist das Subjekt, der Träger und die Ursache der Bewegung. In ihm ist die Persönlichkeit unmittelbar bei sich, Sein und Wissen sind Eines, Objekt und Subjekt identisch: das Selbstbewußtsein; hier erkenne ich, indem ich bin und bin ich, indem ich erkenne. Das Objekt geht hervor aus der Beschränkung der Spontaneität. Durch Passivität, welche zunächst fremde Passivität, nämlich Aufnehmen durch einen Anderen, dann aber als fremde Aktivität zu mir zurückkehrend, meine eigene Passivität, d. i. mein reflektiertes, begriffliches Erkennen ist, durch welches ich meine eigene Spontaneität ideell beschränken und somit als Zweck oder ideelles, mögliches und zukünftiges Objekt setze, bin ich als Objekt bestimmt. Indem ich mich begrifflich, d. h. als Objekt erkenne, bin ich Produkt aus eigener und fremder Spontaneität. In der Persönlichkeit als Objekt endet der Prozeß, der, vom Selbstbewußtsein ausgehend, das Objekt bildet und wieder auf das Selbst reflektiert. Die Einheit von Objekt und Sub-

jekt in der Persönlichkeit ist Bewußtsein. Durch die Zeit beziehen sich die Objekte im Bewußtsein aufeinander, und insofern setzen sie das vermittelnde Selbstbewußtsein als das Dauernde, Substantielle, von welchem sie sich trennen und durch welches sie sich vermitteln. Die zeitliche Beziehung der Objekte aufeinander und auf das zentrale Selbstbewußtsein ist das Werden der Persönlichkeit. Der Reflex der Tatsachen (Objekte) des Bewußtseins auf das Selbstbewußtsein differenziert auch dieses und setzt in ihm Potenzen oder Möglichkeiten (Eigenschaften).

2. Bedeutung des obersten oder Transzendentalprinzips.

Das höchste philosophische Prinzip ist Ausdruck und Symbol einer Lebenswertung und Lebensgestaltung. Es hat notwendigerweise nach dieser Seite hin ein transzendentales Moment, durch welches es über die Begrifflichkeit hinausweist. Wenn eine Geschichte der Philosophie diese Bedeutung des Prinzips nicht herauszuheben weiß, nimmt sie ihm seine lebendige Individualität und macht es zu einem zufälligen und in seiner individuellen Gestaltung unsinnigen Erscheinung eines postulierten, ungestalteten und unbestimmten Wesens. Die Philosophie selbst gleicht dann jenen „langbeinigen Zikaden", einem ewig fruchtlosen und lächerlichen Bemühen, über eine Möglichkeitsgrenze hinauszukommen, die im Grunde nichts anderes ist als das Wesen der betrachtenden Subjektivität, das meist ein sehr beschränktes Wesen ist. Der Fall tritt immer ein, wenn man im höchsten Prinzipe nur den analytischen Begriffsinhalt sieht; dieser aber ist rein und formal und kann in der formalen Unbestimmtheit leicht als wesentlich identisch mit allen anderen dargetan werden. Es ist dann eine Blase, die aus dem Meere aufsteigt und sich wie jede andere aus Wasser und Luft bildet und in seine Bestandteile sich ebenso wieder auflöst. Es gibt neuere Darstellungen der Geschichte der Philosophie, welche in Anlehnung an positivistisch-wissenschaftliche Prinzipe die Entwicklung der Philosophie zu einer sinnlosen Farce machen.

Das philosophische Prinzip ist der Brennpunkt einer Totalität, das Ideal eines Lebens. Was am Leben das wertvollste wird, setzt sich zum Symbole des Lebens selbst, zu einer idealen Macht, einem Imperativ. Das Prinzip formuliert die Lebenswertung für die Vernunft und führt damit die irrationale Einzel-

heit des aus Spontaneität hervorgegangenen Aktes und Wollens in vernünftiges und bildendes Dasein, zu welchem jeder Teilnehmende nicht bloß im Verhältnis des Gezwungenseins steht, insofern er es freiwillig apperzipiert und sich aneignet. Indem das Objekt von brutalem Zwange zu vernünftigem Dasein eingeht, verschafft es sich die substantielle Dauer als Bildungselement, was aber allerdings der andauernde Zwang auch erreicht. Ob eine Persönlichkeit von diesem bestimmt werde oder ob sie den Schein des freiwilligen Aneignens und Unterwerfens annehme, ist für das Resultat gleichgültig. Das angewandte Mittel unterscheidet und bestimmt die Art des Schaffenden; die Tatsache des Sieges sein Wesen als Schaffender oder Künstler. Der unmittelbare Zwang und die vernünftige Einwirkung laufen in denselben vernünftigen oder Erfahrungsgrund aus, nämlich die Kenntnis der eigenen Widerstandsmöglichkeit und der Folgen des unglücklichen Widerstandes; jeder von ihnen ist eine Macht, mit der sich der Einzelne nach „Vermögen" auseinandersetzt.

Das Prinzip der Persönlichkeit gibt einen formalen Mittelpunkt des gesamten Daseins, durch welchen der Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen, des Wahren und des Erscheinenden überwunden ist. Es weist aber über seine Formalität hinaus, indem es die gesamte Wirklichkeit umfaßt, nämlich die Substanz oder ein höchstes Vernunftprinzip, und indem zugleich in jeder einzelnen Erscheinung diese Wirklichkeit ideell und total enthalten ist. Das Allgemeine und das höchste Vernunftprinzip ist Moment an ihm, nicht umgekehrt. Eine Negation des Persönlichen kann niemals über dessen Bereich hinausgehen, sondern nur das Moment in ihm ablösen und als das Unpersönliche verselbständigen, wie Vernunft und das Allgemeine nicht sein absoluter, sondern nur sein begrifflicher Gegensatz ist, den es aus sich erzeugt und in sich zurücknimmt, nicht als ein dialektisches Spiel, sondern als zeitlichen Prozeß im Werden und Entwickeln. Damit ist auch die objektive Wirklichkeit, die Bewegung, dem Persönlichen als Handlung untergeordnet. Objekt und Subjekt der Bewegung sind nur formell aus der Bewegung differenziert, dadurch daß die Persönlichkeit ihr Ansich, ihre Substanz, in sie projiziert. Wirkliches Subjekt der Bewegung ist die Persönlichkeit, von der sie als Handlung ausgeht; wirkliches Objekt ist die Person, welche sie passiv emp-

fängt, welche bewegt wird. Sinnliches Objekt und sogenannte sinnliche Bewegung sind schlechthin nichts mehr, sobald alles aus ihnen weggenommen ist, was von vernünftiger Bildung und aus spontanem Selbstbewußtsein erzeugt ist. Sinnlichkeit ist nur eine Art des vernünftigen Daseins, entweder von der schaffenden Persönlichkeit schon gesetzt oder als deren Tendenz. Was an Sinnlichkeit durchaus subjektiv und nicht-mitteilbar bleibt (wenn auch nicht die Mitteilung durch das Wort allein darunter zu verstehen ist), das hat nur ein problematisches Dasein. Es ist ein Trieb des Selbstbewußtseins, der nicht zur Objektivität gelangt. Sinnlichkeit ist ein Akt des Bewußtseins, und zwar derjenige, in dem es nur aktiv ist. Die Aktivität des Bewußtseins, welche das Sinnliche erzeugt, kann durch vernünftige Passivität angeregt und bestimmt sein; das Sinnliche selbst kann aber nicht gegeben sein, daher hat es nur Allgemeinheit durch die entsprechende Vernunft.

Man versuche doch, sich klar zu machen, was das heißt: der Stein fällt. Darin ist durchaus nichts Sinnliches, denn das sogenannte Bewegungs- oder Muskelgefühl gehört zweifellos nicht zur Sinnlichkeit, sondern zum unmittelbaren oder Selbstbewußtsein. Bleibt für die Sinnlichkeit noch eine bestimmte Licht- und eine Schwerempfindung, welche beide in dem Urteil als unwesentlich außer acht bleiben. Dazu kommt noch, daß man den Stein, d. h. das Ding, für das Ergebnis einer Sinneswahrnehmung, also subjektiver Passivität hält, dazu das Fallen und den Vorgang, den das Urteil abbildet. Das alles deshalb, weil das Urteil selbst die drei Momente des Subjekts, des Prädikats und des Urteils, der Synthese jener, d. h. des Prädizierens enthält. Der Stein ist also die formelle Gesamtheit seiner möglichen Prädikate, sein Wesen ist sein analytischer Begriffsinhalt, der von jeder Wissenschaft, je nach ihrer Idee und Methode anders bestimmt wird. „Der Stein fällt", ist eine Einzeldefinition der Mechanik; außer der Schwere, die hier an ihm in Betracht kommt, ist er noch das Subjekt für die Prädikate, welche ihm Physik, Chemie, Geometrie oder sonst eine Technik beilegen, wodurch jeweils eine andere Gesamtsynthese (Art) begründet wird. An sich aber ist er nichts; und sein rein sinnliches Dasein ist nichts weniger als sein objektives Ansichsein.

Bei einem Werke der Skulptur z. B. ist vollends das sinnlich-allgemeine Dasein problematisch und auf die gemeinsame Kultur

und Vernunft gegründet, sonst müßte es notwendigerweise für den Barbaren mit „gesunden" Sinnen dasselbe sein wie für seinen Schöpfer. Der Inhalt alles Objektes, sein Wesen also, beruht auf gegenseitiger Wirkung der Persönlichkeiten. Die Form dieses Daseins wird dadurch bestimmt, daß die Persönlichkeit ihre beiden Momente, das Vernünftige und Sinnliche, aufeinander bezieht und durcheinander gestaltet. Wo nämlich die eigene Passivität und die fremde Aktivität und umgekehrt sich in Indifferenz befinden, im Objekte des Bewußtseins, vereinigt sich die Sinnlichkeit, das Produkt, mit dem erzeugenden Vernünftigen. Wie die Persönlichkeit an sich selbst die Einheit des Vernünftigen und Sinnlichen oder auch des Geistigen und Körperlichen hat, so setzt sie der erzeugten Sinnlichkeit das Erzeugende, das Wesen selbst bei (die Wirkung auf das Erkennen, welche tatsächlich einer wirklichen Persönlichkeit angehört). Dadurch gestaltet sich das Sinnliche zum Dinge, es ist Ursache, Wesen seines sinnlichen Daseins und wirkt also durch dieses Wesen auf die Passivität der Persönlichkeit (das Erkennen). Diese seine Wesenhaftigkeit und Aktivität ist aber eine erborgte, eine sekundäre.

Den Vorgang der Gestaltung des Objekts durch die Persönlichkeit nenne ich den Anthropomorphismus. Durch denselben erhält das, was nur vermittelnde Wirklichkeit hat, eine (übertragene) Substantialität. In diesem Akte überträgt die Persönlichkeit ihr (in der Passivität) durch Reflexion gegen andere Persönlichkeit abgegrenztes Selbst auf die Grenze: das Objekt. Oder auch: sie sieht in dem, was als Ergebnis persönlicher Wirkung dauernd bleibt, selbst eine auf sie wirkende Persönlichkeit (ein Subjekt, ein Ich). Beide Vorgänge stellen sich als dasselbe dar, denn Aktivität des Einen ist Passivität des Andern, und indem die Persönlichkeit sich selbst als begrenzt setzt, setzt sie zugleich die fremde Person als begrenzt. So kommt das Objekt zu seiner Substantialität (= Dingheit), zu einer primären, sofern es sich tatsächlich als aktiv (in der Vernunft) zeigt (= fremde Person) und zu einer sekundären, sofern sie eine abgeleitete und übertragene ist (= Ding). Substanz ist die Grundkategorie, welche alle anderen umfaßt, nämlich Einheit gegenüber der Vielheit, die verschiedenen Qualitäten oder Wirklichkeitsstufen, Ursache, sofern sie die unzeitliche Wesenheit der zeitlichen Erscheinungen ist.

3. Die Spontaneität der Persönlichkeit als alleinige Wirklichkeit des Metaphysischen.

Sinnlichkeit und Verstand sind die beiden Ergebnisse der Reflexion von eindeutigem Subjekt auf eindeutiges Objekt. Dieser Gegensatz umfaßt das Gebiet des Erscheinenden, welches nur Existenz hat durch ein Höheres, nämlich das Vernünftige im Sinne der Kantischen Ideen oder auch des Geistigen und Religiösen. Für den Verstand und seine Welt der Objekte ist dieses höhere Sein transzendent; aber es ist eine Wirklichkeit, die alle andere bedingt, ein Postulat oder auch regulatives Prinzip. In dieser Fassung ruft die begriffliche Form den Widerspruch hervor: wie kann der Begriff fassen und zu adäquater Darstellung bringen, was für ihn jenseitig ist? Der Begriff kann in der Tat nur die Subjektivität nach seiner Art bilden, er kann das Transzendente nur andeuten; seine Wesenheit muß aus der Spontaneität des Subjekts herauswachsen. Das Transzendente muß gelebt, geschaffen, nicht begriffen und erfahren werden. Es bleibt immer persönlich und in der Sphäre des Inkommensurablen und kann nicht von außen kommen. Seine Wirklichkeit als Objekt ist problematisch; aber es ist postuliert als Grund und Ursache des Seienden, das in einzelnen Akten persönlicher Spontaneität sich entwickelt. Es ist also höchste Wirklichkeit, eine apodiktische Forderung.

Die begriffliche Form macht die transzendente Vernunftidee zum Allgemeinen, während sie sich in der Tat über den Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen erhoben hat. Das Transzendentale ist das Persönliche, welches das Allgemeine als Moment an sich hat, sich aber in seiner Eigenheit über dasselbe erhebt, zu einer ideellen (potentiellen) Wirklichkeit. Diese Potenz ist Ursache des allgemeinen Objekts, ihm tatsächlich ideell als Selbstbewußtseinsakt vorhergehend, — das einzige, wirkliche Kausalverhältnis, welches existiert.[1] Als Objekt geht die

[1] Dieser Grundsatz ergibt sich nicht aus Erfahrung auf induktivem Wege; er ist vielmehr die Folge der einfachen Tatsache, daß keine objektive Ursache direkt vor der Wirkung und ohne dieselbe erkennbar ist. Alle objektive Gesetzlichkeit (d. h. die Verbindung von Ursache und Wirkung) ist also Tautologie. Einzig im vernünftigen Bewußtsein geht die Ursache als Zweck, Idee der Wirkung voran und ist ohne sie erkennbar und mitteilbar, eine ideelle Wirklichkeit. Darum ist auch hier

Idee in das Bewußtsein der Beteiligten, auch ihres Schöpfers durch Passivität ein. Sie wird somit ein Akt und Element im Werden, eine vernünftige Wirklichkeit, welche wiederum die objektive Möglichkeit, der Weg für neue Schöpfung werden muß, die sie dann ihrerseits zugleich vernichten und aufheben.

So zerlegt sich der in sich homogene Vernunftbegriff oder das religiöse Objekt in eine Vielheit, welche durch ein formales Wesen geeinigt ist, aber in sich die Potentialität der Einzelnen als künftiger Wesenheiten miteinbegreifen muß. Der höchste Begriff ist also nicht adäquater Begriff, sondern ein symbolischer.

Das (metaphysische oder religiöse) Verhältnis, durch welches sich die Welt der Erscheinungen auf ihre „wahre" Welt bezieht, nämlich auf die Innerlichkeit, aus der sie hervorgeht, durch die sie ist und ihre Stellung zur Totalität erhält, und die jene endlich wieder in sich zurücknimmt, ist das Grundverhältnis der Vernunft: Mittel und Zweck. Dieser ist die Ursache, die Potenz und endlich das bestimmende Moment für die Erkenntnis des vollführten Zweckes, der Reflexion und Einbildung in das eigene Bewußtsein. Die Welt der Objekte ist die Welt des Mittels, nämlich des allgemeingewordenen, erfüllten Zweckes, der als Machtbewußtsein und Genuß zum Schöpfer zurückkehrt. Sie wird für den Kreis der beteiligten Gesellschaft zum Wesen, zum moralischen Imperative und zum Bildungsinhalte, welches äußere, objektive conditio sine qua non alles weiteren Schaffens und Entwickelns wird: die Grundlage der gemeinsamen Vernunft, des gegenseitigen Verständnisses. Gemeinsame Sprache ist der Ausdruck gemeinsamer Erlebnisse; sie ist aber nur eine sehr weite und allgemeine Voraussetzung gegenseitigen Verstehens, sehr problematisch.

Absoluter Zweck bleibt in der Sphäre des Intelligiblen, des Religiösen, des Un- oder Übervernünftigen; absolutes Mittel ist nur die formale Tatsache der Passivität, der Wirkungsmöglich-

---

ihre Verknüpfung synthetisch; alle allgemeine Kausalität dagegen beruht auf der anthropomorphen Grundform des Urteils: das Subjekt, mag es immerhin nach anderer Seite hin schon bestimmt sein und einen analytischen Inhalt besitzen, ist nur die reine Substanzform für die Eigenschaft, das Prädikat. Sonst müßte in dem bekannten Kantischen Beispiel vom Stein das analytische Prädikat der Ausdehnung die Ursache des Erfahrungsprädikats der Schwere sein. Aber die Geometrie liefert nicht die Ursachen, sondern nur die Methode für die Mechanik.

keit von Person zu Person. Im Verlaufe der Objektivation sind es bloße Relationen, welche die Einheit in der Entwicklung geben. Der Zweck ist immer das Vorhergehende, die Ursache, der Trieb, die ideelle und potentielle Wirklichkeit; dagegen ist Mittel das Ergebnis, die Wirkung, das Ruhende, welches seine Ursache als Wesen in sich aufgehoben hat, der erfüllte Zweck. Der Löffel sollte also der erfüllte Zweck des Essens sein? Das Wesen des Löffels ist seine Funktion: das Löffeln und nichts Anderes. Bis zu diesem Vorgange aber ist eine Episode im Verlaufe der Verwirklichung des betreffenden Zwecks erfüllt eben durch den Löffel: sein Wesen ist sein Zweck. In Etwas, das viel allgemeiner ist, in Silber, einer erfüllten Arbeitsleistung und Arbeitsmethode, ist also abermals ein subjektiver Zweck objektiv, durch „Vernunft", nicht aber durch Silber und Arbeit objektiviert. Man gebe einem Barbaren, der den Gebrauch des Löffels nicht kennt, wohl aber das Silber und seine Bearbeitung, einen Löffel und sehe, ob er in dem Dinge den „Löffel" erkennt. Der Name wird ihm Schall und Rauch sein. Wesen alles Objektes ist sein Zweck (auch der Materie in letzter Hinsicht); das Sein des Objektes ist außerdem nur noch Form, nämlich die Möglichkeit, allgemein zu werden, die Tatsache der Passivität.

Mit dem Zwecke ist die höchste Realität in die Innerlichkeit der Person verlegt; alles Reale ist Bewußtseinsakt, sowohl das räumliche Objekt als auch die zeitliche Tatsache. „Die wahre Tatsache ist jederzeit etwas Innerliches" (Schelling). Der Materialismus aber geht auf die Autonomie des Dinges und der Tatsache in der Form des Sehbaren oder vielmehr noch des Tastbaren, dem alle Realität zugesprochen wird. Dadurch wird das Subjekt bloß passiv, die Persönlichkeit verschwindet im Menschen, der durch das objektive, dauernde Wesen bestimmt wird. Daher hat die moderne Pädagogik, welche „Wissenschaft" wie Theologie und Medizin jederzeit im Hintertreffen ist gegenüber dem kulturell aktiven Geiste, in dem Augenblick die Methode für jenes „Reale", das in der naturwissenschaftlichen Form schon seit einiger Zeit den Unterricht beherrschte, entdeckt, als sich just die Kultur anschickte, nach einer geistigen Vertiefung zu suchen. Wenn das Tastbare und das Sehbare das Wirkliche schlechthin sind, müssen sie auch Anfang und Inhalt der Erziehung sein. So trägt auch

dieses Lebensgebiet in hervorragendem Maße den Fluch der „modernen" Kultur, der Untergang des Zweckes im Mittel ist. Über den Erfindungen der Lehrmittel und der Methoden hat man Ziele und Zwecke vergessen, vor allem die allerletzten, welche im Innersten der Persönlichkeit liegen, durch das alles Wirkliche erst Art und Grund seiner Wirklichkeit erhält. Das Wort „Konzentration" ist der reinste Hohn auf die „moderne" Erziehung, deren Grundsatz „Erfahrung" ist, d. h. das einfache Verhältnis von gebildetem Objekt zur Sinnlichkeit soll allem andern, vor allem aber dem Verhältnis von Person zu Person zugrunde gelegt werden.

Die wahre Vielseitigkeit und Objektivität gibt die Konzentration, die Stärkung und Vertiefung der Innerlichkeit, welche allerdings durch äußere Einwirkung nur angeregt und etwa gefördert, vor zu großem Umwege bewahrt, nicht aber gegeben und erzeugt werden kann. Bildung ist wesentlich ein Akt der eigenen Spontaneität, deren Reichtum den Reichtum objektiven Daseins (in Erkenntnis und Handeln) erst ermöglicht. Oder wäre, wie die Naturwissenschaft voraussetzt, Natur dasselbe für Goethe und einen beliebigen Zeitgenossen? Sie ist nur insofern dasselbe, als der Betrachtende in seiner Bescheidenheit vergißt, daß er nicht absolutes Subjekt und also *seine* Natur auch nicht Natur *schlechthin* ist. „Vielseitigkeit bereitet eigentlich nur das Element vor, worin der Einseitige wirken kann, dem eben jetzt genug Raum gegeben ist", heißt es in „Wilhelm Meisters Wanderjahren". Sie erzeugt sich von innen, ist eine Betätigung am Stoffe, nicht Anhäufung von Stoff. Vielseitigkeit bewahrt die schaffende Persönlichkeit vor Fehlgreifen im Mittel.

B. Die handelnde Persönlichkeit oder die transzendentale Freiheit.

4. Das Selbst als die unmittelbare und unbedingte Wirklichkeit.

Das Ergebnis der Urreflexion des Ich gegen das Du ist das Selbstbewußtsein einerseits als des in Unmittelbarkeit mit sich selbst Bleibenden und das Bewußtsein andererseits als der Ausgleich, das Gleichgewicht zwischen dem Ich und dem, auf Grund meiner Passivität gesetzten, spontanen Nicht-Ich, dem Du. Wirklichkeit ist also die Beziehung meiner Aktivität auf meine Passivität,

die jeweils mit fremder Passivität, bzw. Aktivität identisch sind. So habe ich in meinem Bewußtsein, also in der Sphäre meiner eigenen Betätigung, schon die Tatsache einer fremden Betätigung und eines ihr entsprechenden Ansich, wenn auch nur als Postulat, als bloße Tatsache eingeschlossen. Der Bewußtseinsinhalt ist nur sekundäres, abgeleitetes, bedingtes Sein, während das Selbstbewußtsein das schlechthin Unbedingte ist; es ist das Wesen. Das Selbstbewußtsein ist das Prius für alles Objekt im Bewußtsein, die Ursache, welche vorhergeht und dasselbe erzeugt. Sofern das Objekt nicht unmittelbar aus dem eigenen Selbstbewußtsein hervortritt, sofern es also wesentlich durch Passivität in meinem Bewußtsein existiert, wird ihm formell ein Wesen, eine Kausalität und Aktivität zugestanden, welche tatsächlich die Spontaneität eines fremden Ich ist. Die Sphäre des Objekts, das Bewußtsein, kann also nicht schlechthin Nicht-Ich sein; sie ist nur Grenze des Ich, Übergang zum Nicht-Ich; denn selbst in passiver Aufnahme und Gestaltung ist das Ich tätig, das Selbstbewußtsein in bestimmender Erregung und damit das Objekt vom Ich bedingt, d. h. am Wesen, am Ich, teilhabend. Im Bewußtsein und seinem Inhalte ist also die Tatsache des Nicht-Ich gegeben; sein „Wie" aber, die Weise seines Daseins, ist nur problematisch darin, denn das Objekt ist der Ausgleich, an dem jedes Ich auf seine eigene Weise teilnimmt.

Die Unmittelbarkeit des Seins und Wissens, wo sie in ungetrennter Einheit sind, ist die unendliche Spontaneität, der Grund alles Lebens. Der Begriff des Selbstbewußtseins, als Begriff durch Negation bestimmt, kann diesen Grund nur in transzendentaler Weise begreifen. Er setzt ihn, der doch das Ansich schlechthin ist, aus Elementen zusammen, dem Sein, dem Wissen, dem Subjekt (Selbst), welches Objekt wird im Wissen von sich selbst. Diese Wesenheiten aber sind nur Akzidenzien, die Möglichkeiten und Beziehungen auf Anderes, welche durch Passivität erzeugt und das Ansich nur gegen alles Fremde abgrenzen, nicht aber es selbst durchdringen und adäquat erschöpfen.

Die unendliche Spontaneität ist im Verhältnis zum Daseienden, also im Bewußtsein Trieb, an dem zunächst noch Qualität und Quantität in Einheit sind, nämlich seine Richtung (der blinde Trieb) und seine Stärke. Das Objekt erst wird an ihm die

Reflexion von Quantität und Qualität vollziehen, den bewußten Zweck und die Möglichkeiten formen, durch welche dann der Trieb sich derweise gestaltet, daß er am Bestehenden das adäquate Mittel seiner Gestaltung und Objektivation findet; er wird aus einer subjektiven oder ideellen Wirklichkeit in eine allgemeine übergeführt. Die große Persönlichkeit wird, wie jede andere, von den Umständen, dem Milieu, bestimmt; oder vielmehr: im Zustande des Allgemeinen liegt die Möglichkeit, es zu überwinden und sich selbst zu assimilieren. Daß Napoleon der Kriegsmann und Staatsmann sein werde, lag nicht in seinem Ansich. Dieses ist immer nur Trieb, bloße Kraft, welche das Objekt zunächst quantitativ bestimmt, ein Mehr nach einer Seite hin darstellt, welche Quantität aber ein neues Wesen, eine Qualität ist, wie sich Rubens von seinen Zeitgenossen und Rembrandt von den seinigen unterschied als Persönlichkeit, nämlich im Allgemeinen Besonderes, im Mehr ein neues Wesen zu sein. Den Übergang von Wesen zu Wesen durch bloße Quantität herzustellen, ist Aufgabe der Vernunft, welche im Besonderen das Allgemeine wahrt und so die Anarchie verhütet.

Das Prinzip des Objektivierens, der Gestaltung des Triebes, ist die Zeit; der Vorgang selbst das Werden oder Entwickeln. Die Beziehungen des objektiv Gewordenen sind der Inbegriff des Raumes.

Trieb stellt die begriffliche Beziehung des Ansich zum Objekte dar; sofern das Ansichseiende selbst als ruhendes Objekt gedacht wird, heißt es Gefühl.[1] Wissen und Handeln, Sein und Erkennen, aktiv und passiv sind in ihm eins und dasselbe; seine Wesenheit liegt außerhalb des Begrifflichen, welches in der Relation von negativ und positiv verläuft. Es ist das schlechthin Negative, welches Grundlage alles Positiven ist. Wie schon ausgeführt, ist die Persönlichkeit durch das Gefühl der Grund aller Wirklichkeit, nämlich die Zentrale, durch welche sich das Daseiende auf jedes andere und somit auf die Totalität bezieht. Das Wesen des Äußeren ist nur Beziehung, und das Selbstbewußtsein stellt die Beziehung her; es ist die transzendentale Einheit des Mannigfaltigen. So stellt sich begrifflich und für die Anschauung das Selbstbewußtsein dar als der Mittelpunkt alles Bewußtseins, zwar selbst nicht Beziehung, aber das Beziehende selbst, durch welches alles Objekt ist.

[1] Vgl. Schopenhauer, W. a. W. u. V., § 11.

Diese Vorstellung hatten die Mystiker vom Wesen Gottes, d. h. vom absoluten, ansichseienden Wesen, und sie versinnbildlichen das Wesen gern als den Mittelpunkt eines Kreises, der das All darstellt. „Gott ist als ein zirkelicher Ring, deß Ringes mittlerer Punkt allenthalben, und sein Umschwank nirgend" (Suso). Aber mit Ausnahme Eckeharts wird nur schüchtern, gleichsam als Paradoxon, die Identität dieses göttlichen Wesens mit dem eigenen Selbst und seinem intelligiblen Grunde ausgesprochen. Die Selbstvergottung ist Abgrund aller Lästerung und moralischer Verworfenheit für die, welche in ihrem armen Selbst nur Armut und Schwachheit entdecken, welche überhaupt keine Innerlichkeit haben.

Daß der Mystiker das Göttliche außer sich setzt, sich selbst nur als (wenn auch wesentlichen) Bestandteil desselben fühlt, kommt daher, daß in der Sphäre des Mystischen das Aktive und Passive identisch sind und somit jedes derselben für das Gesamte gesetzt werden kann. Das Handeln wird zum Erkennen, welches ein Objekt postuliert. Das Erkennende und das Erkannte sind aber wesentlich Eines, von demselben Wesen; Licht ist das Objekt und Licht das Subjekt. Das Erkennen ist göttlich, aber nicht die Gottheit selbst, welche absolutes Handeln ist. Sie ist absolute Einheit von Subjekt und Objekt und als solche — ein Objekt. Sie erzeugt aus sich das All und den Geist. Daher ist sowohl bei Spinoza als bei Schelling das All eine substantielle Wirklichkeit und das göttliche Subjekt das unpersönliche Subjekt. Im Pantheismus löst sich das Persönliche im Objekt auf, weil man es wesentlich als Subjekt, d. h. als passiv setzt, wie Schelling besonders in seiner späteren Zeit hervorhebt, daß das Subjekt das Objekt zur Voraussetzung habe.

Das Erkennen aber aus Freiheit und Lust ist Handeln, Übergreifen der Spontaneität über alles Objekt, Erhebung zum Göttlichen, zum Herrn des Daseins. Gott „will uns nach Allheit Lust geben, das ist, er will uns alle Lust geben" (Suso), und die Macht und die Herrlichkeit.

Anmerkung. Der Name des metaphysischen Prinzips kann für dasselbe nicht Begriff, nur Symbol und dementsprechend nur zufällig sein. Seine „Wesenheit" ist ja Negation, Unendlichkeit; positiv kann es nur da sein, wo ein Sein außerhalb des Relativen und Begrifflichen ist, also nicht im Objekte, sondern in der Identität von Subjekt und Objekt, dem Ansich, der Substanz, und diese ist das Gefühl, das Intelligible. Da in ihm aller Unterschied nicht ist, ist eben in ihm

die Identität aller metaphysischen Prinzipe. Die Geschichte des Geistes bestände demnach darin, dem Unaussprechlichen jeweils einen neuen Namen zu erfinden.

In der Tat aber liegt in dem in sich Ruhenden, das zugleich Nichts und All ist, gar keine Wahrheit und Wirklichkeit, sondern nur im Wege zu ihm, also im transzendentalen Prinzipe: nicht sowohl im Objekte des Übergehens als im Übergehen selbst. Mit dem Objekte hat die Kantische transzendentale Dialektik aufgeräumt, nämlich mit dem Dinge, dem Seh- und Tastbaren, dafür es keinen Gesichts- noch Tastsinn gibt. Wo die Entwicklung bis auf Hegel wieder in den Anthropomorphismus verfällt, ist er doch nur Episode (wozu allerdings Schellings persönliche Gottheit und Hegels Vorsehung kaum mehr gerechnet werden können). Das Prinzip in seinem begrifflichen Dasein hat höchste Wirklichkeit (z. B. als Postulat der reinen Vernunft) als das Seinsollende, das zu Vollbringende. In ihm ist eine Totalität gegeben, in der außer jenem Unendlichen seine Art und Weise, der Weg zu ihm gegeben ist. Das Prinzip und seine Fassung enthält also in sich eine Lebensauffassung und Lebenswertung. Daher ist der Name mehr als Zufall; er ist auch hier Wesen, wenn auch nicht adäquates Wesen. Die Totalität, die im Leben und seinem Grunde wirklich ist, ist im Prinzip bloß möglich, bloß Moment.

Wenn hier Persönlichkeit als das transzendentale Prinzip durchgeführt ist, wird aber der Name des Unendlichen selbst gleichgültig; es gilt nur das moralisierende und theologisierende Element zu vermeiden. Es wird hauptsächlich als das Intelligible bezeichnet. Es ist ja in seinem Dasein nur Postulat der erscheinenden Vernunft, des Substantiierens, des Substantivs[1]: der Sprache. Die psychologischen Begriffe Gefühl, Wille und Verstand sind jeweils zu spezialisiert, obgleich jeder in sich die Totalität trägt. Es soll also vor allem das Intelligible nicht ein Objekt des reinen Verstandes sein, etwa die Substanz als Grundkategorie, auch nicht ein Objekt der reinen Vernunft wie die platonische Idee. Vielmehr Identität von Objekt und Subjekt, ein postulierter Grund für alles Wirkliche, welches Wirken also Bewegung und Handlung ist. Eines besonderen Vermögens des Intelligiblen bedarf es nicht, weil es ja gerade nicht Objekt sein soll. Die intellektuale oder Vernunftanschauung ist aber unschuldig; sie läuft in ihrer widersprechenden Zusammensetzung auf ein mystisches Prinzip hinaus. Der Haß, mit dem der Materialist und Kantianer Schopenhauer sie verfolgt, verwandelt sich in Liebe, sobald er mit der Kontemplation zum Mystiker und Platoniker übergeht. Sie ist unter dem Fremdwort dasselbe geblieben, was sie bei Schelling war. Widersprüche dieser Art sind durch die Methodelosigkeit der Schopenhauerschen Philosophie bedingt und ein Verderben für die Wissenschaft, welche Eines Prinzipes bedarf. Die Einheit der Schopenhauerschen Philosophie im Willen ist eine bloße Versicherung, keine Tatsache; solche ist sie nur in der reichen Mannigfaltigkeit des Philosophen. Ihm fehlte die synthetische Kraft, und Hegel ist ihm als Stilist unendlich überlegen.

5. Das Ich als Prinzip der Synthese.

Das Selbstbewußtsein hat in sich keinen Unterschied irgendwelcher Art; es kennt keine Unterscheidung des „empirischen" Ich

[1] Weil es als Substantiv auftritt, hat es zum voraus den Schein des Substantiellen, des Objekts.

vom Erkenntnissubjekt oder der Menschheit oder Vernunft. Was empirisches Ich genannt wurde, die Unmittelbarkeit des Seins und des Erkennens im Selbstbewußtsein, ist vielmehr eine Voraussetzung aller Erfahrung, zu der auch das absolute Ich, nämlich der passive Zusammenhang mit einem Vernunftwesen schlechthin gehört. Das Ichbewußtsein ist durchaus homogen, Einheit, Realität und Ursache seiner Handlungen. Als solche bildet sich in der Grenze des Intelligiblen mit dem Objekte eine ideale Wirklichkeit, nämlich die Einbildung des unendlichen Triebes in Objektivität auf deren ersten Stufe, der Vorstellung. Diese ideale Wirklichkeit ist der Zweck.[1] Der Zweck ist die erste Objektivationsstufe des Intelligiblen, seine erste Vereinigung mit dem Objekte, welches in dieser idealen Form die Möglichkeit im Fortgange der Objektivation darstellt, das Vernünftigwerden. Der Zweck ist sowohl Handlung als auch Erkenntnis; das Ergebnis bleibt vorerst in der Innerlichkeit. Dazu gehört vor allem die Phantasie des Schaffenden, die spontane Erfassung und Gestaltung des Objekts, wodurch es ein neues Wesen erhält. Hier ist also der Zweck Ergebnis.

Für den weiteren Verlauf der Handlung wird er Voraussetzung, Motiv. Handlung wird der spontane Trieb erst durch Objektivation, nämlich in dem zu überwindenden Gegenstande, welcher nicht nur als materieller der Handlung Widerstand leistet, sondern schon ideell, in der Vorstellung ein eigenes Dasein hat, vermöge der Passivität. Diese ist also notwendige Bedingung alles Handelns, auch des schöpferischen: sie gibt das Objekt und damit die Möglichkeit der Objektivität. Die Passivität wird aber im Schaffen durch Spontaneität sowohl bestimmt, als auch überwunden.

Durch die passive Reflexion werde ich mir auch mittelbar, d. h. als Objekt bewußt. Das Ich wird zum formalen, leeren Begriffe, zum Erkenntnis- und Urteilssubjekt. Wie ich unmittelbar Substanz bin, setze ich mich mit diesem Ich als Objekt durch den Anthropomorphismus. Dieses reflektierte Ich hat kein Ansichsein mehr, es ist Relation und das Substantielle an ihm eben die leere Form des Objekts.

Gegen die Form reflektiert der Inhalt und zerlegt sich in Daseinsarten oder, sofern das Objekt als Subjekt gesetzt wird,

[1] Aus diesem Zusammenhang wird begreiflich, wie die englische Philosophie seit Locke einfach die Vorstellung Idee nennen konnte.

Vermögen: z. B. Denken, Fühlen, Wollen, ebenfalls bloße Relationen, die aber ihre Einheit durch das gemeinsame Subjekt Ich behalten. Dieses ist also zweifellos ein Oberbegriff für jene; sie sind Daseinsarten des Ich.

Das begriffliche Denken erweckt einen falschen Schein: seine Elemente sind differenzierteste Gebilde, letzte Resultate, aus deren Mannigfaltigkeit nun Einheiten zusammengesetzt, d. h. konstruiert werden, die an sich selbst keine Zusammensetzungen sind. Die Methode der Vernunft ist Konstruktion, und deren Art ist gegeben in der in den Sprachelementen niedergelegten Mannigfaltigkeit von Daseinsformen, welche Produkte der subjektiven (Bildungs-) Entwicklung sind. Alles Objekt erhält auf diese Weise einen adäquaten Ausdruck, denn die Elemente des Objekts sind identisch mit den begrifflichen Möglichkeiten. Dagegen ist der Ausdruck alles Subjektiven und Persönlichen transzendental. In dem Urteil: „Ich will" ist schon der Schein erweckt, als seien zwei Ansich durch objektive Beziehung und entsprechende erkennende Synthese zu einem Ganzen vereinigt. In der Tat aber ist das Urteil durchaus identisch, die zugrundeliegende Wirklichkeit besteht nicht aus einem Ich, das noch etwas Anderes wäre als dieses Wollen. Daß vom Ich noch andere Urteile möglich sind, zeigt nur seine Identität mit seinen Prädikaten und also auch diejenige der Prädikate unter sich.

Ein synthetisches Urteil bedarf z w e i e r Substanzen, welche durch und im Prädikat sich einigen, ohne ihm ihre relative Selbständigkeit zu opfern. Die objektive Bestimmung eines solchen identischen Urteils erfolgt also sachgemäß erst durch das Objekt. Das Ich aber ist mit seinem Tun identisch, es ist Trieb, Handlung, selbst in der dem Ansich nächsten Form, im Gefühle. Das Gefühl ist das synthetische Moment für alles Objekt, es bestimmt die Assoziationen und gibt dem Objekte bestimmte Assoziationstendenzen, welche natürlich zugleich Aktionstendenzen sind. So wie das Denken und Handeln vom Objekte bestimmt wird, ist dessen Wesen. Handlungs- und denkenbestimmend ist aber die vom Subjekte gesetzte B e z i e h u n g zum Objekte, deren Ansich das Gefühl ist. Außer dieser Beziehung ist aber das Objekt nur noch Form, Möglichkeit; seine Wirklichkeit liegt in seiner Beziehung auf das Subjekt und ist also vom Gefühle gesetzt. Weiterhin erfolgt, wie schon ausgeführt, durch

die Aktions- und Assoziationstendenz und das sie setzende Gefühl die Beziehung des Objekts auf die Totalität. Demnach besteht die *Form* des Objektes durch (reine) Vernunft und das *Wesen* des Objektes erst recht durch Vernunft. Was außerdem *sinnlich* ist, ist das Gefühlsmäßige, Subjektive, Nichtallgemeine.

Eine Einteilung der Gefühle hat meistens wenig Sinn; bestimmt und objektiv sind sie nur im Zusammenhang mit dem Objekte; Gefühl ist der gestaltlose Grund alles Daseins. Der Unterschied der positiven (Lust-) und negativen (Unlust-)Gefühle ist eine bloße Relation, in welcher zwei Objekte und die entsprechenden Gefühle in Gegensatz treten. Das Negative ist immer das Positive eines Anderen.

Persönlichkeit ist Sein in Freiheit und Spontaneität; sie ist im Schaffen das *Unbedingte*, das *Nur-Bedingende*, die unendliche Wurzel alles Daseins. Das Unendliche an ihr ist nicht ein höchster Begriff, weder Subjekt noch Geist, welcher das Wirkliche als das Mögliche schon umschlösse, sondern sie ist das schlechthin Unbegriffliche und Unmittelbare, das Selbst; dieses ist also von jedem Anderen unterschieden, wenn auch zunächst nur als ein Plus, eine größere Kraft: formell mag es mit anderen als wesensgleich gesetzt werden. Die Gleichheit ist aber nicht das Produkt jedes einzelnen Selbstbewußtseins aus dessen Spontaneität, wie in Hegels „gedoppeltem Selbstbewußtsein", sondern schon die Übernahme des Wesens von einer Spontaneität in Passivität, der *Ausgleich* mit einem fremden Selbst. Gleichheit ist ein Produkt des Handelns und Werdens, nicht dessen Voraussetzung. Dadurch wird dann erst wirklich Nicht-Ich = Ich. Die Tautologie ist durch die Synthese ersetzt, welche doppelt ist: Ich = Nicht-Ich in bezug auf ein anderes Ich, und weiterhin Ich = Nicht-Ich eine Realität (die von Schelling geforderte substantielle Synthesis), eine Beziehung, an der beide teilhaben und in der sie objektiv sind.

Absolute Freiheit ist der negative Begriff der absoluten Spontaneität und wie diese eine Grenze. Die Persönlichkeit ist frei, sobald sie aus Spontaneität, aus sich selbst handelt. Objektive Wesenheit hat sie demnach im Maße, als sie frei handelt, sich zu einer Wesenheit für andere macht. Handlung ist das Wesen der Freiheit, der Wirklichkeit; sie ist die Synthese für die Ursache, den zeitlichen Ablauf der Objektivation und das Resultat, d. h. sie ist

Synthese für Subjekt und Objekt. Durch das Prinzip der Ursache an ihr, der Freiheit, hat sie ihre transzendentale Bedeutung gegenüber der rein objektiven Bewegung, in welcher das Wesen der Bewegung identisch ist mit der Ursache, während bei der Persönlichkeit und ihrer Handlung die Ursache einer eigenen Erkennbarkeit fähig ist — im Selbstbewußtsein. Dieses, sich selbst als Ursache seiner Handlungen unmittelbar bewußt zu sein, ist Freiheit.

Das Ich ist Handeln; Selbstbewußtsein ist spontanes Handeln. In ihm ist das Ich unbedingt; was dem Handeln zum Motive wird, seine Erkenntnisse und Gefühle, sind Stufen im Verlaufe des Ganzen, welches Handeln ist. D a s I c h u n d s e i n D a s e i n, s e i n H a n d e l n u n d E r k e n n e n, s i n d E i n s. Durch das freie oder schöpferische Handeln tritt das Dasein aus dem Intelligiblen hervor; das Bewußtsein des Zusammenhangs mit dem Intelligiblen, das Bewußtsein des Schaffenden, ist Religion.

6. Die transzendentale Freiheit als die erste oder ideelle Dimension der Wirklichkeit.

Das Ansich oder die Substanz ist nicht nur eine reine Form, ein Abstraktum; sie ist überdies unmittelbarer Inhalt, autonomes Wesen, Selbstheit, Ursache. Das Wesen der wahren Substanz nun ist, unmittelbare, ursprüngliche Einheit dieser Momente zu sein, aus der sie sich erst differenzieren. Bei der abgeleiteten Substanz dagegen treten beide als Elemente auseinander; sie selbst ist deren vermittelte Einheit. Ihre Form ist durch die substantielle Selbstheit in reiner Vernunft gegeben, ihr Wesen dagegen durch Passivität, durch ein fremdes Selbst.

Das Intelligible ist nur Moment an der Persönlichkeit; ansichseiend ist es nicht, denn als solches wäre es nichts. Seine Wirklichkeit ist Beziehung auf anderes, Wirkung, Objektivation, und die Form dieser Verwirklichung ist Persönlichkeit und ihr freies Handeln. Persönlichkeit ist seine Art zu sein, nämlich der Weg zum Dasein, zum Nebeneinander und Nacheinander. Aber durch das Intelligible ist die P e r s ö n l i c h k e i t a n s i c h s e i e n d, transzendentales Prinzip, wahre Substanz. In ihm ist sie wahrhafte Einheit, Idendität von Selbst und Objekt, von Wesen und Form, die sich als Charakter zur ruhenden Wesenheit der Handlungen macht.

Der Charakter kann nicht auf einer passiven Erkenntnis ruhen,

die zur Maxime gemacht wird; daß irgendein festes Prinzip existiert, ist ja schon die Tatsache, die Wirkung des Charakters. Die freie Persönlichkeit hat die Kraft, ihre Maxime zum Prinzipe einer allgemeinen Gesetzgebung zu machen. Die Einheit des Charakters ist nur durch einen Charakter selbst zu erfassen, durch kongeniales Dasein. Reine Passivität kann dieselbe nicht finden, denn die objektiven Ergebnisse sind differenziert und sich widersprechend. Es bedarf der synthetischen Kraft der Freiheit, um z. B. in den Gegensätzen der Äußerungen Napoleons die Einheit herzustellen und das transzendentale Prinzip zu finden, durch welches sie aus dem Intelligiblen hervorgingen. Montaigne sagt von Cäsar, daß sich derselbe Geist offenbare in seinen Heldentaten wie in seinen Liebesabenteuern.

Persönlichkeit ist das ruhende Prinzip oder die Wesenheit des spontanen Handelns. In ihm ist die Gesamtheit des Objekts, welche Bewegung ist, auf den subjektiven Grund der Bewegung, die Innerlichkeit des Selbstbewußtseins bezogen. Handlung ist tatsächlich nur da, wo die Bewegung, das Objekt, vom Persönlichen bestimmt wird, wo sie also aus Freiheit hervorgeht. Während alles andere Tun des Menschen eben Bewegung ist; das begleitende Selbstbewußtsein ist dabei bloß Episode, die nicht bestimmend wird für das Ergebnis. Die Nuance des Selbstbewußtseins, welche nicht objektiv werden kann und also unwesentliche Einzelheit bleibt, ist trotzdem der immanente Grund des Lebens der Individuen; sie ist der Faktor, welcher die Bewegung über die Meßbarkeit in die Irrationalität des Wertproblems erhebt. Denn in ihm besteht das (wenn auch passive) Teilnehmen am Allgemeinen, welche dieses, das Seiende, zu einem Seinsollenden allgemeinerer Art erhebt, indem es durch das wertende Selbstbewußtsein mit subjektiver Zweckmäßigkeit erfüllt wird. Das Seiende muß durch das subjektive Bedürfnis immer wieder zum Seienden gemacht werden, um sich durch dasselbe zu erhalten. Es wird Mittel für subjektive Zwecke, welche zugleich allgemeine Zwecke sind, sofern sie dem Allgemeinen kein neues Wesen setzen. Zugleich aber ist diese unwesentliche Individualität das Prinzip, durch welches die Idee, indem sie sich realisiert, zersetzt, differenziert wird: das negative Prinzip der Entwicklung. Das Gefühl bleibt hier in seiner Innerlichkeit und ist somit als einzelnes unwesentlich; es ist subjektives Substrat des

Allgemeinen und Wirklichen, das Prinzip des allgemeinen Lebens und Genießens. Jeder hat durch diesen Grund des Lebens ein Ansichsein, ein Recht, zu sein, wie er ist. Als wesentliche Bestimmung ist das Ansichsein als individuelles Daseinsprinzip aber bloß postuliert, und wo es mehr als Postulat ist, manifestiert und verwirklicht es sich als vernünftige Beziehung zwischen den Individuen. Das unwesentliche Selbstbewußtsein ist das negative Prinzip der Bewegung, nämlich das der Aufnahme und Assimilation, der Verwirklichung des aus Spontaneität Fließenden. Insofern entspricht allem Erscheinenden ein unendliches Wesen, aber es ist formell, Negation; und sofern es wirklich ist, ist es mit einem persönlichen Inhalte erfüllt. Alles Leben ist demnach Handeln, und es ist bestimmt als Stufe im Kontinuum, dessen Grenzen absolute Spontaneität und absolute Passivität sind. Keines ist ohne das andere wirklich; aber die Wirklichkeit bestimmt sich als eine Quantität, ein konstantes Produkt, an dem die beiden Faktoren in umgekehrter Proportionalität beteiligt sind. Alle Vernunft und alle Wirklichkeit beruht auf der Zweifachheit der Bestimmung, daß Aktivität fremde Passivität und daß die eigene Passivität im Schaffen und in der Freiheit Aktivität ist, wie umgekehrt in Unfreiheit die eigene Aktivität durch Fremdes bestimmt, also wesentlich Passivität ist.

Es erhebt sich hier die Frage: verliert ein Wort nicht seinen Sinn, wenn es, das notwendig beschränkte Bedeutung hat, zum transzendentalen Prinzipe gemacht und also die Allheit in ihm begriffen wird? Besteht nicht das Wesen des Handelns darin, daß es dem Leiden und Erkennen entgegengesetzt wird?

Es ist aber das Wesen des transzendentalen Prinzips, über begriffliche und relative Bedeutung hinauszuweisen, ein Symbol und Höchstwert des Lebens zu sein. Diesem Anspruch kann kein Begriff adäquat Genüge tun, weshalb er eben Symbol ist. Und gerade in dem, was seine Wirklichkeit ausmacht, wird ein Seinsollendes, eine Lebensforderung, aufgestellt. Das transzendentale Prinzip begründet nur einen Höchstwert, nicht einen absoluten Wert.

Nun hat die Sprache in dem Zeitwort, welches wesentlich prädiziert, Beziehung und Wirklichkeit ausdrückt, alle Bewegung als ein Handeln einer Substanz, des Subjekts formuliert, in ihren allgemeinsten Formen als Sein und Haben. Alles Leiden ist eben=

solches Tun, also Fühlen, Erkennen usw. Selbst die Umkehrung der Beziehung im Passiv wird mit einem Tun, dem Sein und Werden, erst aus dem Verbum selbst abgeleitet: das Leiden ist ein verringertes Tun; es ist aber nicht mehr mein Tun, sondern das Tun eines anderen, nicht wie bei Fichte, das freiwillige Selbstbeschränken der absoluten Spontaneität. Mein Leiden ist also mein Tun, aber ein solches, dessen Wesen nicht in mir selbst, nicht in meinem Selbstbewußtsein ist.

Solange das Wesen nicht in mir selbst liegt, bin ich passiv, unwesentlich, wenn auch durch die Passivität Bedingung der allgemeinen Wirklichkeit des Wesens, weil es in der Passivität sich allgemein verwirklicht. Demnach ist das Prinzip persönlichen Daseins Passivität, Schauen und Erkennen, während dessen eigene Aktivität nur Unwesentliches, Wesen zweiten Ranges, Schein erzeugen kann. So spricht der Objektivismus, ob nun Natur oder Gott das Wesen sei. Er sucht alle wesentliche Aktivität als Passivität zu begreifen, z. B. Plotin als Schauen, welches zugleich aktiv und passiv ist. Das freie Selbstbewußtsein aber setzt das Göttliche in sich selbst und somit dessen Erkenntnis als Betätigung, als objektives Setzen desselben, nicht als Ergriffensein von ihm. Immerhin aber setzt das mystische Prinzip Indifferenz zwischen Handeln und Leiden, und dadurch das Göttliche innerhalb und außerhalb des Handelnden als das Eine, objektive Wesen in Subjekt und Objekt. Während der Objektivismus alles Handeln außer der Persönlichkeit und diese demnach als nur leidend setzt, macht der Idealismus das Handeln der Persönlichkeit zum transzendentalen Prinzip. Alles Handeln ist Schaffen und zugleich Vernichten; die unio mystica ist absolutes Schaffen und absolute Selbstheit: Vernichten des Objekts.

Das Handeln hat sich überdies von der Hand, dem Sinnlichen und Tastbaren vielmehr emanzipiert als das Schauen und die Kontemplation vom Auge. Handeln ist Äußern, Allgemeinwerden schlechthin, ob es nun in der Sinnlichkeit sich manifestiere oder in reiner Vernünftigkeit bleibt, wobei es nicht weniger allgemein und wirklich ist (z. B. die spekulativen Ideen). Das Wissen ist mit dem Können identisch, nicht mehr in Gott als in absoluter Spontaneität (Schelling), sondern in der Persönlichkeit als der Wirklichkeit des Göttlichen.

7. Die freie Persönlichkeit und die Moral.

Liegt das Wesen für den Handelnden außerhalb seiner selbst im Allgemeinen, so ist er selbst nur eine Erscheinungsform dieses Allgemeinen, an dem er eben durch das bestimmende Wesen teil hat. Der Handelnde ist insofern unfrei; sein Wesen wird ihm von der Gesellschaft bestimmt, für die es von Vorteil ist, sich in ihrem Dasein zu erhalten und sich jedem Einzelnen zum Seinsollenden zu machen. Das Individuum wird dadurch zu einem Rechenfaktor und soll es deshalb sein, weil die Mehrheit der andern auch nichts Besseres ist. Wer moralisch handelt, handelt unfrei, wofür ihm aber ein moralischer Ehrentitel zuteil wird, zu dem der Begriff der Tugend heruntergesunken ist. Während sie ursprünglich ein Prinzip der Erhöhung des Lebens, der Verwirklichung seiner Zwecke ist, wird sie in Zeiten des Verfalls und der Müdigkeit zu einem Prinzip der Rückbildung des einzelnen, tüchtigen Daseins ins allgemeine Nichts. Das moralische Verlangen nach Offenheit, genannt Wahrheit, möchte die Persönlichkeit verkleinern und vernichten, sie zwingen, schon ihre Zwecke als solche kund zu tun. Dadurch würde die Persönlichkeit gezwungen, nackt zu gehen, sich selbst zur Wahrheit und zum Mittel für diejenigen zu machen, welche an sich selbst keinen Maßstab und keine Erkenntnis für die Macht und Heimlichkeit des Persönlichen haben. Moralische Tugenden solcher Art sind egoistische Forderungen der Schwachen und Erkenntnislosen, die verlangen, daß man ihnen die Erkenntnis, welche sie nicht selbst erzeugen können, entgegenbringe. Der Große aber bedarf nur der Aufrichtigkeit gegen sich selbst und hat sie in seiner Erkenntnis; sie ist eine intellektuelle Tugend, keine moralische. Die Einheit und Einfachheit der Persönlichkeit hebt sie gerade über das Allgemeine; ihre Wesenheit liegt im Intelligiblen. Moral aber und ihre Wirklichkeitsformen, Staat und Gesellschaft, sind Feinde der Persönlichkeit, welche das Prinzip der Ungleichheit und der Übermacht ist. Die moralische Reduktion auf unwesentliche Einzelheit ersetzt die Qualität durch die Quantität. Die kulturelle Großtat unserer moralischen Zeit ist eine unerreicht hohe Bevölkerungsziffer. Und ein liberales Dogma sieht darin das Zeichen überlegener kultureller Kraft, was nur der Fall ist, wenn das vegetative Leben die kulturellen und nationalen Ideale nicht verschlingt, sondern höher entwickelt.

Es ist Unsinn, untergegangene Kulturen zu betrauern; sie verdienten unterzugehen, weil sie nicht länger existenzfähig waren. An sich hat keine Epoche einen Wert; sie erhält einen solchen erst nach dem Grade ihrer Einstimmung mit unsern Idealen oder vielmehr, sofern wir sie zu Trägern unserer Ideen gestalten.

Der geschichtliche Materialismus der Tatsache hat die Geschichte auf ein totes Geleis gebracht. Ein Objekt, zu dem man weder hinzutun, noch hinwegnehmen kann, welches nicht zum Mittel eines Zweckes werden kann, gibt nur eine unnütze Erkenntnis. Die Schuld liegt aber nicht am Objekte, sondern an der erstarrten Subjektivität, deren Ausdruck es ist. Was nützt geschichtliche Erkenntnis, welche nicht die Bildung fördert? Keine Wissenschaft, auch die geschichtliche, kann einen Lebenswert geben, sondern nur einen solchen gestalten, objektiv machen. Ihr Wert und Wesen liegt in dem intelligiblen Gestaltungsprinzip; das Allgemeine an der Wissenschaft ist bloßes Postulat, welches zur Wirklichkeit wird, sobald die teilnehmenden Individuen selbst nur Exemplare des Allgemeinen sind. Denn die Bedeutung, das Wesen des einzelnen Objekts, sowohl der räumlichen als auch der zeitlichen Tatsache, ist in seiner Relation auf die Totalität enthalten und die Relation wird von der Persönlichkeit geschaffen.

Daß die historische Wissenschaft keine Ideal geben konnte, ist ein Armutszeugnis für die moderne Kultur, nicht für die Wissenschaft. In jedem Objekte gibt eine starke Subjektivität ihre Eigenheit; das Kunterbunt von historischen „Stilen" und Reminiszenzen, das Übergewicht des Objekts und der Tatsache zeigt ein Erlahmen der Produktion. Die ruhige Entwicklung der Wissenschaften auf Grund ihres Glaubens an die Unerschütterlichkeit ihrer Grundlagen wird zu einer bloßen Vermehrung, zur unpersönlichen Leistung. Sie führt aber notwendig zum Bankerott, weil das Einzelne vom Ganzen sich emanzipiert und damit nur noch eine Wirklichkeit für seinen Spezialgelehrten ist, nämlich seine Milchkuh, während es seine Beziehung zur Totalität, seine Wirklichkeit für das kulturelle Leben aufgibt. Wenn es heute die Historiker als ihrer Wissenschaft unwürdig empfinden, daß man sie mit dem Ehrennamen einer Kunst bezeichnet, so ist demgegenüber festzulegen, daß jede Wissenschaft eine Kunst sein sollte, daß jedes Gebiet das Prinzip des Ganzen in besondrer Form darstellt und

daß nicht die einzelne Form, sondern das Allgemeine, das Prinzip, ihr Wesen ist. Der Schaffende ist vor allem Künstler, und er gibt mit dem Objekte seines Schaffens eine Weltanschauung, eine Philosophie, eine Religion. Das Philosophische macht den Hauptwert jeder Wissenschaft aus; durch dasselbe erhält sie ihre Stellung im System des Ganzen, ihre Stellung zum Leben und damit ihren Wert. Daher muß die Wissenschaft immer von neuem ihren Grund legen, entsprechend den neuen Lebenswert; ihr Wert liegt nicht in der Einzelheit, sondern im Prinzip, welches ihre Beziehung zur Totalität des Lebens darstellt und welchem demnach die größte Aufmerksamkeit und Liebe jederzeit gewidmet werden müßte.

Ein ganz besonderes Kennzeichen der eklektischen Schwäche des 19. Jahrhunderts ist sein Heldenkult. Er ist eine Folge der Romantik und ihres Anempfindens, durch welches scheinbar das Objekt zu seinem Rechte, vielmehr aber die Persönlichkeit um ihre Aktivität und Einheit kommt. Die deutsche Romantik zeigt im ganzen ein kritisches und tüchtiges Verhalten gegenüber dem Helden; ihre Innerlichkeit stammt von der mystischen Aktivität ab, für welche alles Äußere nur Symbol, nicht ansichseiende Wirklichkeit sein kann. Ja, es bereitet sich in Fr. Schlegel schon die Geschichtsphilosophie Hegels und Taines vor. Aber gepaart mit englischem Geiste, mit Puritanertum, mit Sozialismus und Moralismus, entsteht der Carlylismus, dessen Heldenverehrung ganz Europa zu seiner Religion gemacht hat, wozu auch der Kult des „historischen“ Jesus gehört. Es steckt in dieser Verehrung des Helden um seiner selbst willen eine tückische Selbsterniedrigung und christliche Selbstverleugnung, die sich besser, d. h. moralischer und „wahrer“ dünkt als der Mitmensch, der nie Held ist. Es ist ein offenbarer Trödel mit einem Begriff, wenn man zum wesentlichen Prädikate des Helden jene moralische Wahrheit macht, die Aufrichtigkeit gegen den Nebenmenschen, mit der es Napoleon nicht einmal zum General gebracht hätte, die überhaupt ein Phantom ist, weil das Objekt eben kein Ansich hat. Wenn das wesentliche Prädikat des Helden, sein Kennzeichen, überhaupt einen Sinn haben soll, so ist es die Tautologie: Held ist derjenige, der sich zum Helden, zu einer Wahrheit und Wirklichkeit für andere macht.

Hat man die historische Persönlichkeit zum Helden und Heiligen

erhoben, so kann man desto mehr in der profanen Gegenwart und Wirklichkeit sich dem Sozialismus hingeben. Die Verehrung des Helden bleibt sonntägliche Erbauung und geht unter denselben leibschmerzenerregenden Grimassen vor sich wie die Befriedigung anderer sonntäglicher Bedürfnisse, besonders der aus England stammenden.

Mit Naivität geht das aristokratische Prinzip der Bildung und der Persönlichkeit zusammen mit dem durchschnittlichen und gemeinen der Gleichheit.

Die rationalistischen Väter des Sozialismus, die im 18. Jahrhundert die Menschheit, die humane Gesellschaft, als obersten Wert proklamierten, kannten diese Menschheit gar nicht. In dieser Hinsicht sind Kant und Herder ebensolche Schwärmer wie Rousseau. Wie Kant sich selbst, das Produkt seiner persönlichen Bildung, als die Norm des Subjektiven theoretisch festsetzte, so projizierten sie alle sich selbst in den Begriff der Menschheit hinein; sie sahen sich selbst im Nebenmenschen wieder. Goethe allein, der geborene Aristokrat, dessen vornehmes Wappen seine Objektivität, seine kühle Erkenntnis des Wesens der Objekte war, hielt sich von dem utopischen Schwindel fern. Man sehe in den Memoiren der Mme. Roland, wie die edleren Elemente diese Menschheit verachten lernten, sobald sie sich ihr nicht mehr entziehen konnten. Man möchte dem 18. Jahrhundert die Enttäuschung gönnen, daß es die Rute kännte, die es uns aufgebunden hat, und die Wirklichkeit seines Ideals der Bildung:

> the rank tongue
> of this vile herd
> grown insolent with feeding. (Byron.)

Die geschichtliche Persönlichkeit und die Geschichte selbst aber geben Symbole, Wege und Möglichkeiten, die Eigenheit in Allgemeinheit umzuwandeln, diese zu jener zu erheben. Geschichte „ist das Streben einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen" (Humboldt); die Idee wird aus Persönlichkeit geboren und durch das Handeln verwirklicht. Sie ist das Wesen in der Erscheinung, nämlich das Resultat einer schöpferischen und künstlerischen Synthesis des Mannigfaltigen, deren Grundgegensatz der Freiheit und Unfreiheit dialektisch überwunden werden muß. Der Zweck alles Objekts muß in die Innerlichkeit der Persönlichkeit

zurückverlegt werden. „Die teleologische Geschichte erreicht auch darum niemals die lebendige Wahrheit der Weltschicksale, weil das Individuum seinen Gipfelpunkt immer innerhalb der Spanne seines flüchtigen Daseins finden muß, und sie daher den Zweck der Ereignisse nicht eigentlich in das Lebendige setzen kann, sondern es in gewissermaßen toten Einrichtungen und dem Begriffe eines idealen Ganzen sucht; sei es in allgemein werdendem Anbau und Bevölkerung des Erdbodens, in zunehmender Kultur der Völker, innigerer Verbindung aller, in endlicher Erreichung eines Zustandes der Vollkommenheit der bürgerlichen Gesellschaft oder in irgendeiner Idee dieser Art." (Humboldt.)

8. Die freie Persönlichkeit in Geschichte und Natur.

Die Handlung als das transzendentale Prinzip alles Seins und Werdens heißt Bildung als Prinzip der persönlichen und Entwicklung als Prinzip der allgemeinen Geschichte. In ihr ist der Gegensatz des Allgemeinen und des Persönlichen, der Passivität und Aktivität überwunden.

Macht man die Idee, welche Grundlage und Wesen der Entwicklung ist, schon zu einem Allgemeinen, so ist die Aufgabe der Persönlichkeit eine zufällige. Es ist Wesen der Idee, sich zu manifestieren; in welcher Weise und durch wen das geschieht, kann ihr gleichgültig sein. Die Persönlichkeit ist auch dann das transzendentale Prinzip[1], aber immer noch in derselben Weise wie die Seele bei Plato, zwischen dem ansichseiend und dem erscheinend Allgemeinen vermittelnd. Wie kommt man aber zur Erkenntnis der Idee ohne ihre Erscheinung? Es ist Aufgabe der Persönlichkeit, sie rein zu erkennen und zweitens die Wege zu ihrer Realisierung zu zeigen. Das Problem wird so kompliziert, weil man die Erkenntnis als Passivität ansieht und ihr ein erkennbares Objekt zugrunde legt.

Was hindert aber, die geniale, schöpferische Erkenntnis als wirkliche Schöpfung, Spontaneität der Persönlichkeit anzusehen, da doch ihr Objekt auf keine Weise ist und allgemein ist als eben durch die Persönlichkeit selbst? Auf andere Weise als durch persön-

[1] Selbst dann, wenn dem Intelligiblen Selbstbewußtsein zugeschrieben wird. „Wovon er nur die Möglichkeit ist, dessen wird sich der Urgeist bewußt, sonst wäre er nicht Urgeist" (Plotin).

liches Handeln kann doch die Idee nicht allgemein werden. Sollte sie also nicht vielmehr mit dem Handeln identisch sein? Wenn die Entwicklung in Hegelscher Weise vor sich ginge, müßte die Idee in allen gleichzeitigen Subjekten gleichzeitig Erkenntnis werden, wie sie alle gleichmäßige Erscheinungen des absoluten Geistes sind. Wozu sonst die Umwege? Wozu die Entwicklung, die Erscheinung überhaupt? Der Sinn der Idee liegt nur in ihrer Realisierung oder vielmehr sie ist selbst Realisierung. Das Intelligible ist aber der Gegenpol des Allgemeinen, nicht selbst das ansichseiend Allgemeine.

Das Ideelle, welches subjektiv bleibt, ist Schein; Wirklichkeit hat es nur insofern, als es sich in Sein verwandelt. Schein ist ein Sein, welches nur durch ein einzelnes Bewußtsein existiert; zum Sein wird es durch Übertragung, durch Passivität, die sich in zwei Stufen vollzieht, nämlich in der rein vernünftigen Setzung des Wesens und in der vernünftigen und sinnlichen, d. h. mittelbar vernünftigen Objektivierung. Wirklich ist etwas, wenn die verschiedenen Subjekte desselben Bildungskreises in derselben Weise an ihm teilnehmen, sei es nun bloß durch Sprache oder durch die Wesenssetzung des sinnlichen Objekts. Dem Gegenstande einer Halluzination, an welcher mehrere oder alle Sinne beteiligt sein können, wird Realität abgesprochen, weil er kein vernünftiges Dasein hat, oder vielmehr, weil er, seiner Natur nach Sinnenobjekt, nur durch die Sprache zu einer Art allgemeinen Seins gelangt, nicht durch das objektive Ding.

Eine einzelne Sinnesimpression ist für zwei gleichmäßig gebildete Individuen dieselbe; sie ist nämlich nichts anderes als eine bestimmte Assoziations- und Aktionstendenz. Man versuche doch einmal, ihr Wesen anders zu bestimmen; sie ist so, wie ich sie aufzunehmen und zu verarbeiten imstande bin. Ihr Ansich ist problematisch; es bedeutet nur, daß alle vernunftbegabten Individuen auf dieselbe Weise an ihr teilhaben können, wenn sie in derselben Weise gebildet sind. Das Ansich oder das absolute Wesen ist Postulat; und das sinnliche Wesen beruht auf der Gleichmäßigkeit der Bildung der Sinnlichkeit durch die Vernunft.

Die Idee wird also als Allgemeines erst aposteriori erkannt und gesetzt aus ihrer Wirkung.

Kant zerreißt zugunsten seiner empirischen Realität die Ein-

heit des Subjekts. Während im reinen Verstand und in der reinen Vernunft Aktivität und Passivität identisch sind, ist das Individuum als solches nur passiv, durch Erfahrung bestimmt, weil es nur „Sinnending" sei, weil Sinnlichkeit ein rein passives Vermögen sei, die empirische Realität aufzufassen. An der Spontaneität nimmt das Individuum nur durch das absolute (reine) Subjekt teil. Zu dieser Passivität gehört wesentlich die Sinnlichkeit — mit Ausnahme der Anschauungsformen apriori. Was ist sie aber ohne dieselben? Für die Sinnlichkeit gibt es zwei Prinzipe der Synthesis, die Affinität und die Apprehension (die Einbildungskraft). Im Verstande, welcher Aktivität ist, zeigt sich eine Schwierigkeit, „die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben".

Da aber alle Wirklichkeit und Objektivität bei Kant in der Sinnlichkeit liegt, so soll jetzt, nachdem vorher die wesentliche Scheidung eingetreten ist, dieselbe wieder aufgehoben werden, was überall, besonders in der „Kr. d. Urt." erstrebt, aber nicht konsequent durchgeführt wird. Beruht aber alle Wirklichkeit auf der Vernunft, so ist in ihr, in ihrem Fortschreiten durch Passivität, die Möglichkeit des Realisierens und Allgemeinwerdens enthalten. Sie vermag den Gegensatz von Subjekt und Objekt aufzuheben, nicht bloß durch einen höheren Begriff, sondern durch deren zeitliches Übergehen ineinander: die Entwicklung.

Die Affinität ist demnach **identisch** mit der Apprehension; sie sind die durch Passivität veranlaßte Assoziation und Synthesis, während ihr Gegensatz aus Spontaneität die Apperzeption ist. Die apprehensive Assoziation ist auch Tätigkeit, nicht bloßes Empfangen und Leiden; aber sie setzt die Bildung des Subjekts durch Passivität voraus. Eine Sinnesimpression findet erst durch Aufmerksamkeit statt, durch die gebildete Fähigkeit der Aufnahme und Verarbeitung. Für einen Wilden, der die Farbe der Wiesen und des Himmels mit demselben Worte bezeichnet und sie überhaupt nicht unterscheidet, existiert dieser Unterschied nicht. Seine **Bildung ist eine andere und deshalb auch seine Sinnlichkeit und deren Objekte**, so daß es für ihn z. B. in unserer Sinnesimpression „grau", der Farbe seines Viehes, eine überraschende

Menge von Wesensunterschieden und Begriffen gibt (nach Ratzel). Die Unterscheidung von Tag und Nacht scheint eine absolute zu sein und ist es deshalb, weil die Lichtempfindungen die führende Stellung im Bewußtsein und im Leben des Menschen einnehmen. Aber auch diese Erkenntnis erfolgt erst durch die Bildung des Subjekts, durch den mit ihr verbundenen Lebenswert. Eine andere Lebensgemeinschaft könnte in anderer Weise werten und damit eine andere Erkenntnis bedingen, wie es wahrscheinlich schon sehr weit geschehen ist im Bewußtsein der Fledermaus oder des Hundes, mit den dominierenden Geruchsempfindungen, vollends bei solchen Tieren, bei denen die Lichtunterschiede kaum über die Bewußtseinsschwelle zu gelangen scheinen. Die Stellung einer Art der Impressionen in der Gesamtheit des Bewußtseins ist selbst ein Produkt der Entwicklung.

Erst dann, wenn die Sinnlichkeit als ein Produkt der Spontaneität durch Vernunft begriffen ist, ist das Subjekt eine Einheit und sein Schaffen ist das Entwicklungsprinzip alles Wirklichen. Durch die Entwicklung tritt die Gottheit, das Intelligible mit dem Erscheinenden und Sinnlichen in Beziehung. Keines von beiden ist ohne das andere oder über ihm; sie sind Momente der Wirklichkeit.

Am Ende ist die Schöpfung aus Nichts (das heißt: dem mystischen Nicht-Sein, Plotin, III, 8; Schelling, „Darst. d. phil. Emp.") um nichts schwerer vorstellbar als die Entwicklung aus präexistenten Keimen und Möglichkeiten, die doch immer erst aposteriori gesetzt werden. Es führt alle Entwicklungslehre irgendwo zu einem metaphysischen Substrate, und wenn es die konstante Energie der Physiker wäre. Wie glaubt die Naturwissenschaft besonders über alle Metaphysik hinaus zu sein, und wie sehr steckt sie in deren rohesten Formen! Wie kann denn aus irgendeinem homogenen Urwesen die Mannigfaltigkeit der erscheinenden Formen entstehen? Woher die Verschiedenartigkeit der Kräfte, die Qualitäten und Umsetzungsbedingungen der Einen Energie? Wie entsteht das Unwesentliche aus dem Wesen? Und wenn die Vielheit der Erscheinung auf eine Anzahl von Elementen reduziert ist, so glaubt man im Ernst die Reichhaltigkeit und Tiefe des Lebens, vollends des schaffenden Lebens, als irgendeine Kombination dieser Elemente, die durch eine mathematische Formel adäquat ausdrück-

bar wäre, oder die sich nur der Komplikation wegen, also nur für die Praxis, der Formel entziehe, begreifen zu können? Aus der Konfiguration der Bedingungen die Entwicklung abzuleiten? Es liegt allerdings dieser Lehre die tendenziöse Anschauung zugrunde, daß, da das individualisierende Moment in zufälligen Ursachen, d. h. eben irgendeiner Konstellation der Bedingungen liege, bei möglichstem Ausgleich und Reduktion der Bedingungen die Individualität, die Ungleichheit durchaus verschwinde oder doch auf Unwesentliches zu beschränken sein müsse: ein Zustand, wie ihn alle sozialen Utopien wünschen und als möglich voraussetzen. Die Wirklichkeit, die an Stelle des Paradieses der Gleichheit und Freiheit tritt, ist jeweils die innere Unkraft, der Untergang.

Die verhältnismäßige Bedeutungslosigkeit der Wissenschaften in ihrem gegenwärtigen Zustande für die Bildung und das innere Leben folgt aus ihrer Zerrissenheit; es fehlt ihnen an Einheit in sich und unter sich, an philosophisch-kritischen Grundlagen, die den Zusammenhang mit der Totalität und die Beziehung auf das innere Leben herstellen.

C. Die Passivität oder die persönliche Unfreiheit.

9. Die Passivität der Persönlichkeit als das Prinzip ihres objektiven Seins.

Ist Handlung das transzendentale Prinzip der Entwicklung, des Werdens, so ist Passivität oder Leiden das Prinzip des Seienden, des Gewordenen, des Objektiven und Vernünftigen. Sie ist also jederzeit die objektive Ergänzung, welcher das Persönliche bedarf, um das Wirkliche, um Substanz zu sein. Während also das Handeln die Innerlichkeit, das Selbstbewußtsein, begründet, bedarf es der Passivität für das äußere Objekt, d. h. für die Äußerung selbst, welche in ihrer Rückwirkung auf die selbstbewußte Innerlichkeit Bewußtsein heißt. Die Raumbeziehungen des Inneren und Äußeren haben natürlich nur sinnbildliche Bedeutung; alles Räumliche ist Äußeres, d. h. Beziehung eines Selbstbewußtseins auf ein anderes; aber die Gesamtheit dieser Beziehungen ist nicht Raum, sondern es gibt eine unmittelbare Beziehung durch das Gehör. (Die dinglich-physikalische „Erklärung“ des Gehörs als einer Bewegung im Raum, nebst den Dingen als seinen Ursachen und Trägern, dem Ohr als seinem Organ, trifft das Wesen der Gehörsempfindung nicht; jene Erklärung ist nur eine Synthese mit den Dingen der Welt der

kombinierten Gesichts- und Tastempfindungen.) Das Hören ist das eigentliche Prinzip der Vernunft, der eigenen Passivität, die fremde Spontaneität ist.

Die Erkenntnis dieser Wirklichkeit und ihres Verhältnisses zur übrigen Wirklichkeit ist das Wesen des Idealismus. Mit ihr ist die Abhängigkeit alles Dinges von der Innerlichkeit und Selbstheit zum Lebensprinzip, zur Wahrheit geworden, wie schon Eckehart gelehrt hat: „Darum hat ein Meister gesagt, das Gehör stehe höher als das Gesicht, denn man lernt Weisheit mehr durchs Gehör als durch das Gesicht, und lebt auch mit jenem mehr in der Weisheit . . . . . . Das Hören bringt mehr ein, das Sehen weist mehr hinaus . . . im Hören verhalte ich mich erleidend, im Sehen wirkend." Gehör ist das Prinzip der reinen Passivität, der Ton dasjenige der reinen Aktivität; ihre Synthese ist die reine Vernunft, deren Verwirklichung die Musik und die Sprache. Durch die reine Vernunft, das Prinzip des Anthropomorphismus und der Substanz, wird die Form alles Daseins (Substanz und Vermittlung, Beziehung) geschaffen.

Passivität ist auch eine Art Handeln, nämlich das bestimmte, unfreie Handeln, welches die fremde Handlung in ihrer Wesenheit (Zweck) aufnimmt und seinem eigenen objektiven, d. h. insofern ebenso subjektiven Dasein einbildet. Es ist Reaktion, die in ihrer Wesenheit mit der entsprechenden Aktion identisch ist.

Im Übergehen von einer Person zur anderen wird die Beziehung objektiv. Handelt es sich um zwei mit Spontaneität — d. h. einer das Wirkliche und Objektive überschreitenden Kraft — ausgestattete Persönlichkeiten, so ist das Objekt problematisch. Es gelangt aber zu bestimmter Wirklichkeit, sofern es sich eben mit seiner Wesenheit in eine Persönlichkeit einbildet; insofern ist dann das s p o n t a n e L e b e n s p r i n z i p der aufnehmenden Persönlichkeit problematisch. Es ist nur wirklich als deren Gefühl und Selbstbewußtsein und wird als Tatsache von der fremden anerkannt, nicht aber in irgendeinem bestimmten Dasein erkannt. Es ist nicht Objekt, denn es hat nicht die Kraft, sich zu objektivieren.

Das absolute Ich ist eine Synthese, keine ursprüngliche Thesis; es ist im Ich die Spontaneität und im Absoluten die Beziehung, die alle Realität einschließt = Beziehung des Ich auf das Ich. Die Synthese ist das unendliche Setzen, das aber einen

Fortgang darstellt, nicht nur Rückbeziehung auf das eine Ich. In der Beziehung ist Identität; die Korrelate sind durch die Beziehung aber nicht erschöpft, sondern haben einen weiteren Bereich des Seins (des Möglichen). Der Begriff der Möglichkeit ist die Totalität der passiven (analytischen) Momente. Er ist die Form, durch welche Wirklichkeit überhaupt ist. Daher beansprucht die Logik, welche die Möglichkeit als apriorische Formen der Wirklichkeit auseinanderlegt, selbst den Charakter apriorischer Notwendigkeit. Möglichkeit ist aber immer nur Negation, Beziehung auf eine Wirklichkeit. Sie begründet den Begriff, den substantiellen Punkt, um den sich die objektive Vielheit zu Objekten gruppiert, wie sie selbst als Passivität die Vielheit an der Persönlichkeit darstellt, welche durch das spontane Prinzip überwunden und zu einer Einheit gemacht ist. Hier ist das Substantielle die höchste Wirklichkeit, während es als Objekt bloße Form wird. Bedeutsam genug ist, daß Plotin die Möglichkeit, eine Negation, zur obersten Gottheit erhoben. Sie ist Substanz, soweit dieselbe objektiv zu sein vermag.

Durch die Passivität nimmt die Persönlichkeit teil an der Gesamtheit, an einem allgemeinen Wesen. Sie wird damit selbst Objekt, zunächst für sich selbst, dann auch für andere. Im Leiden ist fremde, objektive Tätigkeit gegeben, welche nun vermöge des Anthropomorphismus auf eine Substanz übertragen wird, welche keine Spontaneität besitzt, sondern diejenige einer Persönlichkeit mittelbar darstellt. Das Ding hat in der Tat eine ähnliche Substantialität wie die nur leidende Persönlichkeit. Für diese selbst ist eine wirkliche, d. h. eine Art spontaner Substantialität und Einheit vorhanden, die aber für andere nicht ist und von ihnen nur zugestanden wird, weshalb die nicht handelnde Persönlichkeit *praktisch* auch wesentlich Beziehung auf anderes, Ding, Mittel und Werkzeug wird. Immerhin veranlassen ihre vernünftigen Äußerungen, ihre Vernunft und Sprache, daß ihr Selbstbewußtsein zugestanden wird und sie sich somit theoretisch über das Ding, das Mittel erhebt. Sie ist nicht nur formales, sondern wirkliches Subjekt, vernünftiges Selbst, wenn auch ihre Selbstheit unwesentliches Moment ihrer Handlungen bleibt.

Wird das Wesen der Persönlichkeit nicht nur momentan, sondern dauernd von einem Wesen bestimmt, welches nicht sie

selbst gesetzt und erzeugt hat, so gehört sie vermöge dieses Wesens zu einem Allgemeinen, einem Begriffe, und ihre Totalität kann durch einen oder mehrere Begriffe adäquat erschöpft werden. Jede, auch die schöpferische Persönlichkeit nimmt auf diese Weise am Allgemeinen teil, denn sie ist nicht absolut schöpferisch, sondern in einer Menge von Beziehungen bloß passiv. Bei den übrigen bedarf sie der Passivität als eines Weges, einer Möglichkeit zum Handeln und Objektivieren. Durch Bildung (Lernen, Schulung, Übung) gehört die Persönlichkeit zum Allgemeinen; durch sie nimmt sie an der Kultur leidenden Anteil, um in ihrer Tätigkeit das Empfangene in reichstem Maße zurückzuerstatten. Sie empfängt damit die Erfahrung von Generationen, von Jahrhunderten, auf denen sie sich erhebt:

„Und nun schwillt er,
Herrlicher; ein ganz Geschlechte
Trägt den Fürsten hoch empor!" (Goethe.)

Der Wert der Tradition für kulturelle Leistungen ist fast nicht zu überschätzen. Wie leicht und wie vornehm treten die Sprößlinge alter, gebildeter Geschlechter an die Spitze der Kultur. Noch jetzt ist unsere Kultur von heute und gestern, weil ihr substantielles Eigenleben im großen Kriege zerriß. Man betrachte nur die Kultur der französischen Malerei gegenüber der deutschen.

Während aber bei der handelnden Persönlichkeit schon das Bilden und Lernen ein Akt der Spontaneität ist und somit das Wesen des Objektes problematisch bleibt, wird dieses zur Wirklichkeit in der passiven Persönlichkeit und deren Bewußtsein. Damit entstehen die allgemeinen Lebensbedingungen, das ethische Dasein, die Moral, der Staat, Gewohnheiten und Gebräuche, aller Vernunftinhalt. Das Wertproblem rückt in die Sphäre der Meßbarkeit. Die Werte sind durch Quantitäten bestimmt und erhalten also einen Preis. Aber selbst diese Wirklichkeit und Allgemeinheit bleibt bis zu einem bestimmten Grade problematisch, denn ihre erscheinenden Daseinsformen sind Einzeldinge, die jeweils, wenn auch unwesentliche, Eigenheit besitzen und nicht adäquate Erscheinung der Grundwesenheit, der Norm oder Idee sind. Das Wirkliche ist auf alle Fälle inkommensurabel, denn das Subjektive an ihm, die Beziehung und der Zusammenhang mit dem Intelligiblen kann zurücktreten, aber nicht aufhören conditio sine qua non zu

sein. Die Norm und mit ihr alle Meßbarkeit ist ebensowohl bloßes Postulat der reinen Vernunft wie alle Vernunftideen, d. h. sie ist bestimmte Anwendung der einigen Vernunftidee des Allgemeinen.

10. Grundformen des objektiven Seins; die zweite oder allgemeine Dimension der Wirklichkeit.

Durch die Passivität wird die Persönlichkeit sich selbst Objekt, wie durch sie Objekt überhaupt erst stattfindet. Sofern nun tatsächlich Persönlichkeit, d. h. Handlung das Objekt ist, ist die Zeit sein Daseins- und zugleich Erkenntnisprinzip: Handlung ist durch Zeit und wird durch Zeit erkannt. Sie ist also das Prinzip der Vernunft oder „Innerlichkeit". („Vernunftanschauung" und „innere Anschauung" ist irreführend, weil Anschauung das Prinzip des Raumes und seiner Erkenntnis ist.) Hier ist also Denken und Sein unmittelbar identisch, obgleich sie sich schon als Momente gegeneinander stellen. Fremdes Sein, fremde Handlung ist meine passive Erkenntnis; meine Handlung als meine Erkenntnis beruht darauf, daß sie in gleicher Weise zu mir zurückkehren kann (als Erkenntnis), wie mich eine fremde Handlung affiziert. Während im Gefühl unmittelbare Identität und Ununterschiedenheit aller Momente ist, tritt mit dem Willen zugleich das Erkennen, mit der Aktivität die Passivität hervor. Die Zeit ist das Prinzip ihrer Unterscheidung; das eine Wesen der Bewegung, die noch nicht räumlich ist, geht als Handlung vom Selbstbewußtsein aus oder ist vielmehr als Trieb Selbstbewußtsein, während die Erkenntnis ein Eingehen zum Selbstbewußtsein ist, also noch jenes X erfordert, das außerhalb des Selbstbewußtseins Grund und Form des Bewußtseins, nämlich der Ausgleich zwischen zwei Selbstbewußtsein, das zugleich die Ineinsbildung der eigenen Passivität mit der eigenen Spontaneität, also Objekt ist.

Persönlichkeit als Objekt ist Identität der Form und des Inhalts, der Qualität und der Quantität, der Möglichkeit und der Wirklichkeit. Ihre Dingheit ist zugleich ihre Wirkungs- und Wertstufe. Ihr Wesen ist also nicht die Materialität und Körperlichkeit, als welche sie allerdings mit andern zusammen eines Wesens und somit allgemein sein kann. Es gibt aber in der vernünftigen Einwirkung durch das Gehör eine Beziehung, welche unabhängig von der Dingheit und vor dieser das Objekt in seiner wirklichen Spontaneität, als fremde Persönlichkeit, gibt.

Erst auf Grund dieses Objekts wird das Ding, die Raumbeziehung gestaltet. Sein Prinzip ist Substanz, eine problematische Aktivität, als deren Ergebnisse die Sinnesqualitäten gelten, sofern sie durch Beziehung aller Sinnlichkeit auf das zentrale Gebiet des „Äußeren", der durchaus assoziierten Gesichts- und Tastempfindungen begriffen werden. Mit der hinzutretenden Raumbeziehung ist die Gesamtheit alles Wirklichen, die Bewegung formell konstruiert. Raum ist die Bewegung, sofern in ihr von allem, die Möglichkeit zur Wirklichkeit ergänzenden Subjektiven abgesehen wird. Er ist ein Prinzip der Beziehung zwischen den Persönlichkeiten, welche sich als das Mittel (das Äußere) ihnen entgegensetzt, obgleich dieses nur durch sie ist: ihre *Vermittlung*, während die reine Passivität die Selbstbewußtsein *abgrenzt*. Die Zeitbestimmung des Objekts gegenüber dem (wechselnden) Subjekte ist die *Dauer*, die *relative Zeitlosigkeit in der Zeit*, wie auch umgekehrt die Zeit selbst durch Raumvorstellungen objektiv ist. Persönlichkeit hat ihre Bestimmtheit als Objekt ebenfalls durch die gegenseitige räumliche und zeitliche Beziehung, nämlich als Objekt unter Objekten. Als Gedächtnis ist sie für sich selbst objektive Bewegung, ein Dauerndes im Wechsel und selbst ein Wechselndes in der Dauer des Fremden. Dagegen ist das Subjektive in seinem innersten, beziehungslosen Intelligiblen absolut zeitlos. Das Gedächtnis bestimmt die Persönlichkeit als Objekt. Indem es von der lebendigen Wirklichkeit des Intelligiblen und Spontanen jederzeit durchdrungen ist, wird dieses, das Substantielle, zum dauernden „Merkmal"; zur Einheit in allem Wechsel: das Ich (in seiner anthropomorphischen Form: Seele, das nichtdingliche Ding). Sofern dieses wirklich Einzelnes und einzig Wirkliches ist, nämlich Synthese aller Momente durch das Selbst nach dem Prinzipe der Zeit, hat es alles fremde Sein und Selbst als Idee (Vernunft) an sich.

Passive oder unfreie Persönlichkeit ist im letzten Grunde ein innerer Widerspruch. Sofern sie passiv ist, ist sie nicht Persönlichkeit, nicht handelnd. So kommt aber doch die Synthese des Widerspruchs zustande, daß jede Persönlichkeit durch die Vernunft allem Vernünftigen Selbstbewußtsein zuerkennt, daß somit Passivität conditio sine qua non der Personalität ist. Sofern schließt sie sich also mit allem Objekte zu einem allgemeinen, wenn auch als Wirklichkeit nur postulierten Wesen zusammen, auf Grund dessen

ihre Eigenheit als eine Quantität gelten kann, die praktisch noch nicht meßbar ist.

Es ist eine Machtfrage, ob dieses allgemeine Wesen (die Gemeinschaft) nun wirklich für den Einzelnen selbst Wesen, d. h. sein Zweck sei oder nicht. Kann er es nicht überwinden, zum Mittel seiner selbst machen, seine freien Zwecke nicht über ihm aufrichten, so bleibt es sein Daseins- und Lebenselement. Seine Subjektivität ist für das Allgemeine unwesentlich; der verunglückte Versuch, es zum Wesen zu machen, setzt die Persönlichkeit zwischen zwei Stühle und bringt ihr Vernichtung. Die Möglichkeit des Sieges ist selbst nichts Objektives, sondern die Leistung der Persönlichkeit. Schaffen ist nicht nur Setzen des Zweckes, sondern zugleich adäquate Realisierung unter den vorhandenen Bedingungen. Man sagt, Napoleon sei nur in dem Augenblicke der Auflösung imstande gewesen, sich dergestalt zum Herrn des Allgemeinen zu machen.

Aber das „Wesen" Napoleons ist von seinem Werden, seinen Bildungsbedingungen nicht zu trennen. Versucht Stendhal in seinem Julien Sorel eine auf gewisser Stufe mit Napoleon etwa gleichwertige Persönlichkeit sich unter anderen Bedingungen anders entwickeln und an den veränderten Bedingungen untergehen zu lassen, so ist die Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit doch eben kaum noch Problem.

Das Allgemeine ist eine Synthese der Persönlichkeiten eines Kreises, das in Passivität substantiierte Handeln. Die Persönlichkeit muß auf Grund ihrer Passivität, also im Zusammenhange mit der Gesellschaft begriffen werden, nicht aber aus demselben, denn sie erst schafft und setzt das Wesen der Gesellschaft. Der Positivismus vergißt jederzeit, daß das Allgemeine immer nur mit dem Subjektiven zusammen wirklich ist, daß sein Ansichsein, d. h. die Abstraktion von der Beziehung auf das Subjekt, es zu einem Unerkennbaren und Nichtwirklichen macht, denn Wirklichkeit besteht durch Erkenntnis, durch Beziehung auf das Subjekt. Macht der Erkennende sich selbst und seine synthetische Kraft zum Unpersönlichen, so bleibt er innerhalb der Tautologie. Synthetisches Erkennen ist Schaffen, ist Persönlichkeitsleistung. Die historische Persönlichkeit und ihr Milieu ist eins und dasselbe, diese gegenseitige Beziehung ist nicht synthetisch. Das Bemühen des modernen Gelehrten, seine Subjektivität los zu werden, ist ein

Zeichen der Schwäche, des Entsagens. Verzichtet er auf die Subjektivität, so leistet er Verzicht auf die Synthese — wohl nur deshalb, weil er eben nicht die Kraft dazu hat; er wird zum Wiederkäuer.

In der Tat gehen wir der größtmöglichen Wirklichkeit des Allgemeinen entgegen. Die Wissenschaft, der Staat, die Moral, die Gesellschaft gehen den Weg zur absoluten Ruhe und Bewegungslosigkeit, zum Mittelpunkt. Hingabe an diesen Weltprozeß — wie leicht nehmen die Europäer den Mund zu voll! — bringt allerdings Erlösung, denn das absolute Nichts ist doch eine solche?

Wer das Allgemeine lebt, der kann es allerdings auch erkennen. Sein Lebensideal ist schon das Allgemeine, es bedarf nicht mehr der Frage nach dessen Gesamtheit, die nach den entsprechenden mathematischen Bruchteilen den Einzelnen zuerteilt wird. Von wem? — Wieder von der Gesamtheit. Der Positivismus und Sozialismus sind eine große Tautologie, doch eine unwiderlegliche Lebenstendenz. Widerlegung ist Vernichtung, aber ihre Stärke ist identisch mit der Schwäche ihrer Gegner; diese haben weder das Bewußtsein der Kraft noch auch Kraft selbst. Dessen Ausdruck ist diese allgemeine Wirklichkeit.

Jeder Einzelne nimmt also mit dem Dasein seinen Anteil, sein Recht und seine Macht hinweg. Die Masse der Durchschnittlichen hat immer die Tendenz, sich homogen zu machen, um gegen etwaige innere Ungleichheiten und Möglichkeiten sich zu sichern. Daß sie es fertig bringt, ist ein Zeichen des Erlahmens alles schöpferischen Lebens, das sie jederzeit aus ihrer Lage wirft und ihre Gestalt verändert. Das Prinzip des Lebens und die Autonomie des Allgemeinen und Objektiven stehen in umgekehrtem Verhältnisse zueinander; ihr gegenseitiges Kausalverhältnis ist die Wechselwirkung.

Die lebendige und kulturelle Kraft des Allgemeinen beruht auf der Persönlichkeit; ihre Leistung ist eine allgemeine Anregung; sie erzeugt durch das Allgemeine neues Schaffen und Leben, neue Möglichkeiten.

11. Die Naturwesenheit als Grenzbegriff der persönlichen Freiheit.

Die Wesenheiten des Allgemeinen werden nach ihrer Ausdehnung, d. h. der Anzahl der teilhabenden Individuen und nach der Dauer gewertet und bilden demnach das System der Wissen-

schaften. Das Setzen des Wesens aber ist subjektive Synthese des Mannigfaltigen; ihr System bestimmt sich demnach als ein Kontinuum, dessen Prinzip der Grad der Notwendigkeit ist. Notwendig in diesem Sinne ist dasjenige, was das Selbstbewußtsein begrenzt, was also außerhalb des Macht- und Willkürbereiches der Persönlichkeit fällt. Es ist alles dasjenige, von dem die Persönlichkeit kein Anderssein denken kann: die Grenze ihrer Möglichkeiten. Daher begreift sich, daß das Notwendige zurückweicht, je mehr sich das Selbstbewußtsein der Persönlichkeit vertieft und sich selbst als den Quell alles Wirklichen erkennt. Wird sie sich ihrer intelligiblen Freiheit und Spontaneität bewußt, so fällt das Notwendige mit dem Möglichen zusammen, es ist nur noch reine Passivität.

Damit fallen auch die natürlichen Wesenheiten in den Bereich des Zeitlichen und Wandelbaren, nicht sowohl objektiv im Sinne des Darwinismus als subjektiv: der Begriff und das Wesen als eine Beziehung zwischen den Individuen, die durch Vernunft zu einer allgemeinen geworden ist, bzw. werden kann. Die Naturwesenheit ist ein Gebilde der Geschichte, der Kultur, eine Tatsache des veränderlichen Bewußtseins.

Mit der Natur ist für den modernen Menschen die letzte, absolute Notwendigkeit, d. h. dasjenige, was ihn nur bedingte, zu dem er sich nur passiv verhalten konnte, aufgehoben. Die Wirklichkeit des Objektiven bleibt reine Möglichkeit, in welcher einst auch die objektiven Götter geendet hatten. Die Natur ist der letzte Sprößling dessen, was über das Selbstbewußtsein Herr war und von seiner intelligiblen Unfreiheit, seiner absoluten Bedingtheit Zeugnis ablegte, die letzte, objektive Gottheit, eine legitime Erbin der ethnischen Götter, deren andere Seite Geschichte und Moral ist. Mit der „Kr. d. r. V." haben alle transzendenten Objekte den Charakter angenommen, der hiemit allem Realen verliehen wird: eine Form, ein Postulat der reinen Vernunft. Dabei behalten sie aber durchaus ihren Charakter als oberste Wirklichkeit — nicht allerdings die Natur, als vielmehr alle bloßen Formen, Kategorien des Möglichen (regulative Prinzipe).

Auf objektivem Wege kann man nicht zum Unbedingten aufsteigen, denn das Objektive ist ja das Bedingte. Es ist die alte Geschichte, daß man erst eine Grenze, einen Gegensatz setzt, den man auf anderem Gebiete wieder aufzuheben genötigt ist, was

viel Verlegenheit und viele Sophismen bringt, wie z. B. Kants Dialektik des transzendentalen Scheins. Das Unbedingte ist Postulat, das Objekt ist das Bedingte, folglich muß das Unbedingte im Negativen des Objektes sein. Das Objektive ist deshalb identisch mit dem Bedingten, weil eben „Ding" die Form des Objektes ist. Die Beziehung auf die Totalität, welche jedes Objekt als Glied in der Reihe des Bedingens hat, geschieht *durch und in dem Subjekte*.

Was der Kantische Kritizismus dem Bereich des Objektiven entzogen hat, hat darum nicht aufgehört, eine *Wirklichkeit* zu sein, denn das Objekt ist nur die eine, ja die untergeordnete Dimension des Wirklichen. Mit der transzendentalen Freiheit ist vielmehr jene nicht-objektive Wirklichkeit, welche im Bereich des objektiven die Bedeutung der regulativen Idee hat, als die andere, *höhere* Dimension des Wirklichen erkannt. Aus dieser Freiheit wird die Idee geboren, welche als das oberste Motiv, als Höchstwert für ihren Schöpfer eine *intensive* oder ideelle Wirklichkeit, für ihn jedenfalls die *oberste* Wirklichkeit schlechthin ist. In dem schöpferischen Handeln setzt sich dann die Idee um in eine allgemeine oder *extensive* Wirklichkeit, eine vernünftige Macht für alle, die ihrem Vernunft- und Bildungsbereich angehören. Die transzendentale Wurzel des Selbst ist also das Prinzip der idealen Wirklichkeitsdimension; Vernunft oder Passivität dasjenige der extensiven Dimension. *Idealismus ist die Erkenntnis dieser Zweidimensionalität des Wirklichen*, die Erkenntnis, daß die Idee und die Freiheit, das Bewußtsein am Unendlichen und Göttlichen teilzuhaben, der Grund und Quell alles Seins und Werdens ist. Nicht der formale Subjektbegriff macht den Idealismus Kants und Fichtes aus, sondern die Tatsache, daß die transzendentale Freiheit der Schlußstein des Systems ist, das Bewußtsein, daß die freie Persönlichkeit als Herr und Schöpfer des Daseins zwischen diesem und der Gottheit mitten inne stehe.

Das transzendentale Prinzip (dessen Dinglichkeit = unsinnliche Sinnlichkeit allerdings bloßer Schein wäre) ist das höchste Wirkliche, aus dem unmittelbar die Vielheit transzendentaler Objekte, der Formen apriori, der Möglichkeiten hervorgeht. In ihm ist das Allgemeinste und das Einzelnste synthesiert als der Urform der Wirklichkeit, nämlich der gegenseitigen Beziehung und Wechselwirkung der beiden.

Die Naturwissenschaft und vor allem ihre Entwicklungslehre führt irgendwo einmal auf irgendein Metaphysisches, welches als Objekt verwerflich ist. Es ist z. B. nur an das metaphysische Substrat des Artbegriffes zu erinnern, das Weismann in seinem Keimplasma entdeckt hat, eine konstante Substanz, welche Bedingung und Einheit in allem Wechsel ist, — sich aber als organisches Produkt selbst entwickeln muß, wenn auch nur durch den Stoffwechsel. So bliebe denn am Ende noch — die bloße Form. Damit wären wir wieder beim Aristoteles angelangt.

In dieser Weise haben die Philosophen längst nicht mehr in Metaphysik gemacht, weshalb sie doch von den Gelehrten so verachtet werden. Der Hegelsche Geist hat als solcher immer Beziehung auf die Subjektivität; seine Erscheinung ist der Begriff, der vernünftige Ausgleich; der Menschengeist hat teil am absoluten Geist, ist eine seiner Emanationen. Ähnlich ist die Entwicklung auch bei Ranke, dessen Ideen künstlerische Synthesen sind, nicht aber eine Materie darstellen, die man zwar nicht mit dem Auge, wohl aber mit dem Mikroskop und induktiver Methode sehen kann, und für deren Tastbarkeit garantiert wird.

Das schlechthin Wirkliche ist die fremde Aktivität, die identisch ist mit meiner eigenen Passivität: die Persönlichkeit. Diese ist also in der Möglichkeit, die mit Notwendigkeit (meiner Passivität) identisch ist, formell gegeben. Sie ist aber nicht das Absolute, denn ich selbst bin nicht identisch damit; ich bin außer Persönlichkeit noch reines Subjekt, Wissen meiner Spontaneität. Das Absolute, die Synthese des All bin ich. Alle begriffliche Bestimmung, also auch die Wirklichkeit, ist Moment an mir, nicht mein Wesen; ich stehe über allem Wesen.

Zur Wirklichkeit, d. h. zu differenzierten Objekten, wird die Möglichkeit in der Bildung. Durch sie wird das Wesen, das Objekt. Die Urmanifestation des Wirklichen, die erscheinende, nicht bloß mögliche Vernunft, ist die Sprache. In idealer Form ist sie Vernunft schlechthin, das gegenseitige Verständnis, die wechselseitige Bestimmung; sie steht hinter allen einzelnen Sprachen als die Möglichkeit des allgemeinen Verständnisses, als Erlernbarkeit aller Sprachen. Hier ist die Urbedingung unseres erscheinenden Daseins, nicht in den (geographischen und klimatischen) Naturbedingungen. Diese ergeben sich erst aus jener: ihre Wesenheit

ist Mittel zu unseren Zwecken, ihr Erkennen das Verstehen ihrer Anwendung, ihrer Zweckmäßigkeit. Was in keinem Bewußtsein besteht, hat keine Wirklichkeit. Das Objekt aber ist durchaus vom Subjekte bestimmt, entweder durch seine persönlichen oder durch seine allgemeinen Zwecke. Sein Dasein unabhängig von dieser momentanen Zweckmäßigkeit ist eine andere, allgemeine Zweckmäßigkeit, nämlich Mittel für allgemeine Zwecke zu sein.

Die natürliche Einheit des Menschengeschlechts ist wie jede andere eine Synthese. Daß wir das Wesen, die Merkmale dieser Einheit, als notwendige setzen, ist nicht vom Objekte selbst, sondern von der Art unserer Kultur bedingt. Unsere wissenschaftlichen Theorien über Anfänge und Ursprünge haben nicht mehr absoluten Wert und Wahrheit als alle anderen: wir denken unsere gebildete Subjektivität hinzu als Betrachter und erklären den Vorgang unter dieser stillschweigenden Bedingung für möglich oder notwendig. Entwicklungstheorien sind Wertungen und Systeme durch Synthesen nach Zeitprinzipen, sonst nichts. Denn das Wesen wird durch das Subjekt gesetzt, nicht in diesem durch Passivität abgebildet. Man bringt es an das Objekt, die bloße Möglichkeit heran.

In welchem Augenblicke ist denn ein Wesen objektiv? Doch in demjenigen, da es erkannt wird. Z. B. das Entstehen des Individuums. In einem Augenblicke ist es Teil eines andern Organismus, hat also an dessen Wesen teil; in einem andern ist es selbst Wesen. Dieses aber und sein Entstehen, seine Grenze, werden von dem Erkennenden, dessen Zwecken, Können und Fähigkeiten bestimmt. Es ist um so mehr wahres, dauerndes Wesen, als der Schöpfer seine Synthese zu einer allgemeinen und dauernden zu machen weiß. Aber für den Physiologen ist es ein anderes als für den Psychologen, den Juristen, den Historiker.

Es gibt einen Augenblick, in dem das Kind als selbständiges Individuum existiert und also als solches ein Wesen besitzt und einen Augenblick, in dem das nicht der Fall ist. Woher stammt nun das Wesen? In welchem Augenblick tritt es bestimmend, d. h. individualisierend auf? Hier ist die Frage nach einem absoluten Anfang ebenso dringend wie in der Historie. Seine Leugnung hilft nichts und seine resigniert-agnostische Anerkennung ebensowenig. Es liegt nicht in der Möglichkeit und der Methode

der objektiven Wissenschaft, die Lehre von den Wesenheiten und Anfängen zu geben; darum aber sollte sie sich auch bescheiden und nicht den Anspruch erheben, die Dinge zu erkennen, zu beschreiben und gar zu erklären, wie sie an sich sind und warum sie mit Notwendigkeit so sein müssen. Die Physiologie ist nur eine bestimmte Methode, Betrachtung eines bestimmten Wesens, das nicht das Ansichsein ist, ja, das an sich keine höhere Wirklichkeit hat als alle andern Methoden und Wesenheiten. Es ist historischen Bedingungen zuzuschreiben, daß Physiologie das wahre Wesen zu erkennen meint; ihr Wesen entspringt aber wie alles andere subjektiver Synthese und Wesenssetzung. Ihre Arten können allgemeinere Bedeutung erlangt haben; aber sie sind nicht als Natur oder Ansichsein von künstlichen oder zufälligen Synthesen und Gesichtspunkten prinzipiell getrennt. Alles Wesen entstammt der freien Wesenssetzung, dem Interesse, den Zwecken.

Es ist die Methode des Rationalismus, das erscheinende, wirkliche Wesen als ideelles dem Zeitlichen vorauszusetzen. So entsteht ein System von Anlagen und objektiven Möglichkeiten, ein Schema, von dem aus die Wirklichkeit dann objektiv begriffen wird, welches Schema mehr oder weniger absolut ist, auf intellektueller Anschauung, auf synthetischer Erkenntnis apriori, auf göttlicher Offenbarung usw. ruht. Die Gesamtheit der Wissenschaften wird von dieser Methode, diesem System des Erkennens beherrscht und die Entwicklungslehre des 19. Jahrhunderts findet sich ebenso im Keime schon bei Kant (Kr. d. Urt., § 80), wie sie selbst überall bei Anlagen und Keimen Halt macht, als ihren transzendentalen Prinzipen, den metaphysischen Substraten ihrer Arten.

Im Begriffe setzt man das erscheinende, sich entwickelnde Wesen zeitlos; die rationalistisch-metaphysische Entwicklungslehre setzt es aber der Zeit voran als Anfang, Anlage und Zweck, während seine Substantialität nur die anthropomorphe Form der Bewegung selbst ist, das „Begreifen" der Bewegung durch das Subjekt.

Rassen, Nationen, Sprachgebiete, Gesellschaftsformen sind die allgemeinen Wirklichkeiten, denen die Persönlichkeit durch die Passivität zugehört. Sie sind alle durchaus eines Wesens, auch wenn sie, wie die Rasse, den — übrigens unerweislichen — Anspruch erheben, natürliche Wesenheit zu sein. Bequem wäre es für den Historiker, wenn er auf eine solche seine Wissenschaft gründen

könnte, sie ersparte ihm die Geschichtsphilosophie, die Lehre von den Einheiten und von den Anfängen. Oft genug hat die Rassentheorie den Zweck, irgendeine Legitimität oder ein Vorurteil durch Naturwissenschaft zu erschleichen; oft entsteht ein solches Prinzip aber als berechtigter Akt des Selbst- und Kraftbewußtseins, wie z. B. an der Wende des 18. Jahrhunderts, der Zeit der höchsten Kultur in Deutschland, sich das Nationalbewußtsein und die Nation als immanentes Entwicklungsprinzip (Savignys Rechtsphilosophie) bildet. Ein solch lebendig Allgemeines ist niemals fertig und abgeschlossen; es hat vielmehr sein Leben durch die schaffende und umgestaltende Persönlichkeit, in deren Bildung es auch seine höchste lebendige Wirklichkeit erreicht und den substantiellen Zusammenhang des Zukünftigen mit dem Vergangenen und Gegenwärtigen herstellt.

Setzung des Wesens und Abgrenzung desselben, besonders aber das letztere, ist ein Akt der Subjektivität, und es ist ein Zeichen der Schwäche, wenn der Historiker nach natürlicher und absoluter Einheit sucht. Die Grenzfälle unterstehen der Willkür, der Subjektivität des Richters; die Künstlichkeit und Verwicklung in der Gesetzgebung, die alle Möglichkeiten objektiv behandeln möchte, ist nur eine Parallelerscheinung zu dem allgemeinen Objektivitätsbedürfnis, der kulturellen Schwäche, der Scheu vor Verantwortlichkeit, wie das Suchen der Historiker nach der objektiven, ansichseienden Einheit. Die objektiven Einheiten sind bloße Möglichkeiten, sowohl die des Menschengeschlechts als die der Rasse, der Nationen und Sprachgebiete. Die Wirklichkeit ist willkürliche Festsetzung, sowohl die Grenze des Staates, die Beurteilung des „Grenzfalles", als auch die bloß begriffliche Abgrenzung z. B. eines Sprachgebietes usw. Wirkliche Abgrenzung ist gegenüber der begrifflichen nur ein Mehr, eine größere Wirklichkeitsstufe. Während diese sich nur durch Vernunft setzt, hat jene im Hintergrund den physischen Zwang.

Anmerkung. Nach dem Bisherigen ergibt sich eine formale Bestimmung der Wirklichkeit als des Wirkenden oder dessen Resultates: **des Wesens. Der Grad** der Wirklichkeit wird durch das Subjekt bestimmt, entweder durch dessen Spontaneität oder dessen Passivität. Wirklichkeit ist also nicht eine Bestimmung des Objektes, sondern dessen Beziehung auf die Totalität, die durch Persönlichkeit erfolgt. Die Stellung im Systeme gibt dem Einzelnen seinen Wert, seine Wirklichkeit. Sie könnte demnach psychologisch als die Assoziations- und Aktionstendenz

betrachtet werden. Das Objekt hat Wesen und Wirklichkeit, sofern es Motiv ist, oder als Resultat persönlichen Tuns, sofern es Mittel zu den Zwecken der Person ist. Die freie Persönlichkeit bestimmt alle ihre Wirklichkeiten selbst; wo sie keine Zwecke hat, gibt es für sie keine Wirklichkeit. Der Stoiker und der Zyniker machen sich zu Herren des Daseins, indem sie dessen selbständige Wirklichkeit vernichten. Sie erheben sich über den Zwang des täglichen Lebens, die Gewohnheiten und Wirklichkeiten ihrer Umgebung. Mit Wirklichkeiten rechnet der Freie nur da, wo er seine Zwecke setzt und des Objektes zu ihrer Realisierung bedarf.

12. Genie.

„Unsere ganze Philosophie ist die Berichtigung des Sprachgebrauchs, also die Berichtigung einer Philosophie und zwar der allgemeinsten.“ Dieses Wort Lichtenbergs bezeichnet die Art des Schaffens und Wirklichkeitssetzens durch den Philosophen. Darin besteht auch dessen einzige synthetische Erkenntnis, daß er das Allgemeine nach neuen Lebenswerten gestaltet. Innerhalb des Allgemeinen selbst ist nur Tautologie, ein ewiger, unentrinnbarer Zirkel. Das Leben differenziert, die Wissenschaft differenziert und grenzt die Gebiete ab, meist nur, um für die Parzellen den gestempelten Mitgliedern ihrer Genossenschaft das Bebauungs- und Nutzmonopol zuzuweisen. Größere Lebenswirklichkeit haben die differenzierten Gebilde nicht.

Sie aber wieder synthetisch zu einem Ganzen zu vereinigen, ist Aufgabe der Philosophie. Ihr Machtbereich ist nicht geringer als derjenige schöpferischer Persönlichkeiten auf anderen Gebieten, wenn ihr auch nicht die Unmittelbarkeit des Staats- oder Kriegsmannes zur Verfügung steht. Sie alle bilden ihre Werke in die Passivität ein, während den einen aber zu diesem Prozesse die äußeren Zwangsmittel zur Verfügung stehen, bildet jede geistige Wirkung durch die höchste Art der Vernunft, das Kunstwerk, welches Synthese des Persönlichen und Allgemeinen, Träger des Intelligiblen ist. Es bringt nicht Zwang, sondern Freiheit; es lehret jedem, wie er selbst zur Freiheit und Spontaneität gelange. Seine Bildung ist Anregung zum Schaffen; das Verhältnis der Persönlichkeit zum Allgemeinen ist mannigfaltig wie ihre Zwecke. Wie die Persönlichkeit das Allgemeine durchaus bestimmt, zeigen am besten die beiden unserer Zeit nächstliegenden Synthetiker: Napoleon als der Heros und Goethe als der Künstler. Ihre Passivität ist eine aktive Objektivität, die Fähigkeit, das Differenzierteste nach

persönlichen Zwecken verwenden zu können und, indem es somit auf eine Einheit bezogen wird, zu bestimmen.

Napoleon ist kalt, mißtrauisch, niemals sentimental in der Bewertung des Objekts; daher kann er jedes und jeden am geeigneten Platze verwenden, ihn zum Teile eines Systems machen, indem er nie selbständig, nie Ansich werden kann. Indem er mit überlegener Kraft das Wesen seiner Mitmenschen bestimmt, ihre Bestimmungen und Zwecke setzt, können sie selbst nicht umhin, diese ihre Bestimmung als ihr wahres Wesen zu erkennen.

Die spontane Wesenheit erhebt über die begrifflichen Gegensätze; eine Beschreibung derselben durch den Begriff führt zu unlöslichen Widersprüchen. Die Einheit selbst kann nur als transzendentale, d. h. im Kunstwerke gegeben werden. Man denke an den Gegensatz der tiefen, aufreibenden Leidenschaftlichkeit mit der kühlen Berechnung, der Reflexion über das Mittel, welche sich nicht nur bei den Menschen der Renaissance und bei Napoleon, sondern auch bei Goethe, bei jedem Künstler findet. Erst der überwältigende Trieb, hierauf seine Objektivation in der Berechnung, dem Plan, dem Verse. Die Äußerung aller großen Leidenschaft ist Schönheit; doch es gehört dazu die Vollendung, das Gelingen, nicht das bloße Wollen, noch auch seine symbolische Andeutung.

Ehrlichkeit und Einsicht sind eine Folge der Kraft; deshalb kann sie der Moral entbehren. Das Handeln wird nur von den Zwecken, das Verhalten zum Mittel von dessen Zweckmäßigkeit bestimmt. Es ist Schuld des Unterliegenden, wenn er nicht die Kraft zu widerstehen und die Einsicht, den Gegner zu kennen, hat, sondern von ihm die moralischen Tugenden des Mittelmäßigen erwartet. Macchiavelli ist das Gegenstück Cesar Borgias. Er weiß, daß der Erfolg, die Wirkung, den Wert bestimmt. Dieses Wissen geht nicht aus Resignation und Pessimismus hervor, sondern aus freudiger Bejahung, aus Lebenskraft. Darum nennt er die Dinge mit Namen und schätzt sie nach ihrer Zweckmäßigkeit. Er ist klar und klassisch wie Raffael.

Die Moral, das Allgemeine als das Seinsollende, ergibt sich als Folgeerscheinung, sobald sich die Schöpfung in die Passivität eingebildet hat und in dieser nun nach Ruhe und Dauer strebt. Die heutige staatliche Moral verdankt ihr Dasein dem unmoralischen Napoleon, nämlich die Moral des Liberalismus.

Die französische Revolution erhielt erst durch ihn ihren Bestand. Die Ideale der Konstituante und des Konvents waren ebenso nebelhafte Dinge, wie die des heutigen Sozialismus. Man erwartete die liberale Gleichheit und Abgrenzung des Betätigungsfeldes vom Allgemeinen, von einem Gespenst. Napoleon hat das liberale Konkurrenzrecht verwirklicht, indem er sich selbst außerhalb und über dasselbe gestellt hat. Ihm war es Mittel, nicht Zweck. Dafür wurde er ein halbes Jahrhundert lang vom europäischen Liberalismus mit seiner nivellierenden Tendenz als Abgott verehrt, — der größte Despot der neueren Zeit.

Unmoralisch konnte er nur für den Legitimisten sein. Er hat hinter sich den Staat viel fester gegründet, auf der freien Konkurrenz des Bürgertums innerhalb unschädlicher, gesetzlicher Grenzen, als er vor ihm war. Er hat die Gesellschaft desorganisiert und zur trägen, unbeweglichen Masse gemacht. Deshalb war er das moralische Ideal des Liberalen, und stolz sagte er selbst im Gefühle seiner moralischen Bedeutung: „Le travers d'esprit ou la mauvaise foi des déclamateurs tombera devant mes résultats". Und in diesem Sinne spricht er sein moralisches Verdammungsurteil über sein Werkzeug Talleyrand, der das Mittel, das Objekt, das Geld zu seinem Götzen erhob.

„Wer befehlen soll,
Muß im Befehlen Seligkeit empfinden.
Ihm ist die Brust von hohem Willen voll.
Doch, was er will, es darf's kein Mensch ergründen.
Was er dem Treusten in das Ohr geraunt,
Es ist getan, und alle Welt erstaunt.
So wird er stets der Allerhöchste sein,
Der Würdigste —; Genießen macht gemein."

Wenn Schopenhauer definiert: „Genialität ist nichts anderes als die vollkommenste Objektivität", so ist damit höchstens ihr Resultat, nicht ihre Wurzel bezeichnet, welche unendlicher Wille, übermächtiger Trieb ist. Ihre Moral ist die Konzentration, die Vernichtung alles selbständigen Objekts, welches den eigenen Zwecken entgegensteht und ihnen nicht dient. Der Künstler ist Asket, und die Askese überhaupt ist unendlicher Trieb, nämlich relativ eben jenes Vernichten und Neuschaffen; sie strebt nach dem Absoluten, der unendlichen Spontaneität.

Das Leiden des Genies ist nicht leidende Aufnahme des Objektes, sondern das Leiden am Objekte, an dessen Widerstand, der die Spontaneität beschränkt. Wie ringt Michelangelo mit dem Ausdruck seiner Titanenseele! Man kann sich nicht vorstellen, daß seine Werke noch weiter gehen könnten. Und doch sagen uns seine Sonette, wie unbefriedigt er war, wie er sich nach unendlicher Spontaneität sehnte. Dieses Ringen ist sein Christentum, sein Sündenbewußtsein.

Die Intuition als die Spontaneität, welche auf der Stufe der Innerlichkeit verharrt, welcher kein Ausdruck adäquat ist, wozu vor allem die absolute Askese und ihr Ziel, die Ekstase gehört, ist der Mystizismus. Sein Objekt ist das Symbol, eine bloß andeutende Übermittlung des Geschauten und Erlebten. Die Mystik ist die Grundlage der Religion, Kunst und Philosophie. Sie ist Überwältigung und Durchdringung des Objektes mit dem Einzigartigen und Persönlichen, dem Intelligiblen. Aber das gemeinschaftliche Leben objektiviert und verflacht es am Ende; es wird, wie bei Plotin die Materie als letzte Emanationsstufe das Böse ist, das Schlechte, welches zu überwinden ist durch Neuschaffen. Der Weg zur Objektivation ist der Begriff, das Kunstwerk, das Dogma. Die auf das Objekt gegründete Gemeinschaft, welche seine Wirklichkeit darstellt, ist dem Mystizismus nicht mehr günstig; er droht Vernichtung und Verwandlung. Daher hat ihn auch die Kirche aufs strengste auf die Grenzen innerhalb des Dogmas eingeschränkt und so unschädlich gemacht. Festgeschlossene Staatskörper, strenge Sittenpolizei, harte Arbeit, Spitäler und Irrenhäuser unterdrücken ihn möglichst als eine Krankheitserscheinung, die dem Daseienden, das sich als Norm und Gesundheit gesetzt hat, mit Auflösung droht.

Der Normalzustand ist am besten charakterisiert durch den Dualismus als Grundprinzip, die Gleichberechtigung und das Gleichgewicht von Sein und Nichtsein, Objekt und Subjekt, Wirklichkeit und Idee, Diesseits und Jenseits, Endliches und Ewiges, Ich und Du, Aktivität und Passivität.

Das Prinzip des Gegensatzes gestaltet sich als ein Kontinuum, dessen Stufen (die Wirklichkeiten) als eine bestimmte Maßbeziehung des Einen auf das Andere begriffen werden. Das Kontinuum weist mit seinen beiden Enden auf das Absolute. Während aber der

eine Pol nach der Materie und über diese hinaus nach dem Objekt, dem Möglichen und endlich der logischen Negation weist, führt der andere, der Idealismus, über das Subjekt, das Persönliche in das Intelligible als das positive Nichtsein, den Grund alles Wirklichen. „Der Weg nach oben und unten ist Einer“, sagt der große Heraklit; ihr Gegensatz aber bringt die Negation, das Böse als den Weg zum Nichts, und das Positive, Gute, den Weg zur Gottheit und zum Leben. Während der Weg des Objektiven und der Negation das Selbstbewußtsein nicht zu erklären vermag, ist für den Idealismus die Erkennbarkeit alles Seienden Postulat, denn Objekt ist durch das positive Selbst, das Göttliche geschaffen. „Das göttliche Sein ist das unmittelbare, unveränderliche Selbst“ (Swedenborg). „Alle Selbst sind in diesem Selbst enthalten (dem âtman). Brahman selbst ist nur Selbst.“

Der Mystizismus steht an der Schwelle aller großen Kulturepochen; er ist zugleich die Vernichtung des differenzierten Objekts und das Prinzip des neuen Lebens.

Sein Gegensatz, das Prinzip des Hervorgehens des Objekts aus ihm, ist die Reflexion. Ihre letzte Konsequenz ist das Nichts, die Verzweiflung, der Anarchismus. Das verstandesmäßige Suchen nach einem festen Punkte im Objekt, nach objektiver Synthese des Mannigfaltigen, erzeugt den Relativismus. Er ist die Voraussetzung des guten Idealismus.

So ist der Relativismus der griechischen Sophisten ein Produkt der rein griechischen, objektiven Kultur, auf gleicher Höhe mit dem staatlichen und künstlerischen Leben Athens. Die erweiterte Bildung konnte keinen objektiven Mittelpunkt mehr finden; es entstand der Relativismus des Protagoras und der Nihilismus des Gorgias.

Der gewonnenen Resultate bediente sich Plato, als er die Einheit in die transzendente Welt der Ideen verlegte. Sie sind die Synthese des sophistischen Geistes mit dem mystischen, durch den sich die platonische Philosophie zu ihrer universellen Höhe erhob, zu einer esoterischen Lehre für Aristokraten des Geistes, die sich aus der Verzweiflung an der Erscheinung, aus dem nationalen Niedergang in ihre eigene kosmopolitische Innerlichkeit zurückzogen.

Die Logik kann sich nur mit dem Mittel, mit Zweckmäßigkeit beschäftigen, nicht mit dem Zwecke selbst. Er liegt als solcher

über dem Allgemeinen, hat aber die Tendenz, sich selbst dem Allgemeinen einzubilden. Sofern ein absoluter Zweck gesetzt wird, werden die Mittel notwendig. Kant war in der „Kr. d. teleol. Urt." nahe daran, Notwendigkeit als Prädikat der Mittel für gesetzte Zwecke zu fassen; der letzte Schritt zu diesem Relativismus ist aber nicht getan. Man sucht vergeblich nach einer genügenden Bestimmung dieses Hauptbegriffes, welche das Teleologische an ihm aufzeigen müßte. Einem Zwecke, z. B. der Erkenntnis, gehört niemals Notwendigkeit zu, wenn man nicht mit dem „als ob", der zweckesetzenden Vorsehung operiert. Ist aber der Zweck gesetzt, so ist es Aufgabe der Kritik, der Wissenschaft, die Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit der Mittel aufzuzeigen. Mehr kann sie nicht tun. Keine Wissenschaft ohne Teleologie, und wenn solche nicht durchaus relativ ist wie in der Mechanik, oder vielmehr identisch, nämlich das Wesen (Kraft) als Tendenz zur Bewegung, so weist die Teleologie ins Metaphysische, wie der Artbegriff, aber auch der Kraft- und Energiebegriff tut. Auch der kategorische Imperativ ist durchaus relativer, formaler Natur. Die Historie (Entwicklungslehre) brachte erst diese Vollendung in den Rationalismus.

Plato setzte gegenüber der sophistischen Relativität einen allgemeinen Zweck und ist dadurch der Vater des abendländischen Rationalismus. Mit ihm beginnt das Zeitalter der Identität und Tautologie in der Philosophie, das Aufzeigen, daß die Verschiedenheit nicht ist, die Herrschaft des Seienden, das Ende des Werdens.

Das Denken in seiner Innerlichkeit gefaßt wird in diesem Augenblicke mit allem Sein und allem Möglichen identisch. Mit dem Werden scheidet auch das Persönliche als Schein aus. Das göttliche Wesen ist zugleich das allgemeine Wesen, es ist nicht identisch mit dem Selbstbewußten, sondern kommt zur Erkenntnis durch Vernunft, durch Passivität.

Die historische Philosophie hat begonnen, den Rationalismus aufzulösen. Das objektive Wesen der Ideen entschwindet, nichts Greifbares, Inhaltliches ist im Verlaufe der Entwicklung gleich geblieben. Das dauernde Wesen ist bloße Möglichkeit, Form: Postulat der Vernunft. So geht die moderne Philosophie den umgekehrten Weg wie die griechische von Heraklit auf Plato.

Die Wissenschaften dagegen haben das Historische nur erst

äußerlich an sich erfahren, die Historie selbst großenteils. Sie können um so mehr in ihrem hochmütigen Halbschlafe verharren, als sich die Philosophie tatsächlich von ihnen hat zurückdrängen lassen. Wozu Philosophie? Mit ihr kann man noch nicht einmal eine Eisenbahn bauen! Schon mehr ist sie geeignet, das Wesen sozialistischer Theoreme zu verschleiern. Sie könnte höchstens durch unnützes Fragen gefährlich werden, und das will der Gelehrte gewiß nicht! Hegel spottete schon: „Die Sophisten sind gerade das Gegenteil von unserer Gelehrsamkeit, welche nur auf Kenntnisse geht und aufsucht, was ist und was gewesen ist — eine Masse empirischen Stoffes, wo die Entdeckung einer neuen Gestalt, eines neuen Wurmes oder sonstigen Ungeziefers und Geschmeißes für ein großes Glück gehalten wird. Unsere Gelehrten sind insofern viel unschuldiger als die Sophisten; um diese Unschuld gibt die Philosophie nichts."

Das Allgemeine überwuchert das Leben. Die Wissenschaftlichkeit ist das Ende des Individualismus; sie lastet schwer auf uns!

Die Persönlichkeit ist für das Allgemeine Grund und Zweck. In ihr selbst liegt der letzte, *absolute* Zweck, während in ihrer Bildung das Allgemeine *relativer* Grund und Zweck ihrer selbst ist. Damit ist die alte Achillesferse des Idealismus geheilt, die Frage nach dem Hervorgehen des Erscheinenden aus dem Wesen gelöst.

Jede einzelne Kulturstufe läßt sich als ein charakteristisches Abhängigkeits- und Wechselverhältnis (durch Zweck und Mittel) des Intelligiblen und des Logischen darstellen und erschöpfen. Das Prinzip ihres Verhältnisses ist das zeitliche Werden; das Konkrete in ihr die Persönlichkeit.

Zweiter Teil. Kultur.

Die Passivität der Persönlichkeit ist in ihrem Ansichsein das Objekt schlechthin: Das Kultivierbare.

Kultur ist:

1. aktiv in den bildenden Einflüssen auf die Persönlichkeit, welche das Mittel des Handelns und die Voraussetzung des schaffenden Selbstbewußtseins sind,
2. passiv als Erzeugnis persönlicher Betätigung.

Das Allgemeine (Kulturgegenstand oder Objekt schlechthin) ist die Gesamtheit aller um feste Punkte (Substanzen) angeordneten Betätigungen, welche als das ruhende Sein die Spontaneität der Persönlichkeit ersetzen. Es ist die Ausgeglichenheit der an sich irrationalen Persönlichkeiten, aber als solche bloßes Postulat, dessen Wirklichkeit nur erst wieder in der subjektiven Teilnahme einer Persönlichkeit besteht. Es ist also im Verlaufe des Werdens das Ruhende im Gegensatze zu dem transzendentalen Bewegenden; zugleich ist es das Mittel, durch welches sich das Transzendentale zum Vernünftigen erhebt: verwirklicht.

Die Reflexion unterscheidet am Allgemeinen die beiden Momente des Subjekts und Objekts, die in Wirklichkeit die Momente der Persönlichkeit, d. h. des schlechthin Wirklichen sind. Sie werden Momente des Unpersönlichen durch den Anthropomorphismus und zerlegen die Wirklichkeit, welche ihre gegenseitige Wechselwirkung, Bewegung ist, in die vernünftigen oder begrifflichen Elemente. Das Ansichsein der Bewegung besteht in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, dem transzendentalen Absoluten, das den vernünftigen Gegensatz des Aktiven und Passiven aus sich erzeugt. Die Einheit und Zweiheit nebst der gegenseitigen Beziehung beider (ihre

Einheit als das Dritte) ist das (dialektische) Prinzip der Reflexion oder Vernunft.

Das Objekt an sich ist die Möglichkeit, die leere Form. Sie wird erfüllt durch das subjektive Teilnehmen, welches also sowohl Form als Inhalt ist: die Idee. Diese aber ist die objektive Wirklichkeit, sofern die subjektive Teilnahme wesentlich passiv ist. Das Werden also verläuft (als freies Handeln) in den Momenten des Transzendentalen (Gefühls), des Ideals, in dem die Möglichkeit sich jenem einbildet, und der Idee, in der es seine vernünftige Wirklichkeit erlangt, in welcher auch das sinnliche Dasein des Objekts mit inbegriffen ist. Den umgekehrten Verlauf nimmt das passive Teilnehmen.

Das Allgemeine ist für den Einzelnen bestimmend, sofern er es zu seinem Eigenen gemacht, mit seiner Subjektivität durchdrungen und in ihr aufgelöst haben muß, wenn er sich schaffend betätigen will. Es ist conditio sine qua non des Objektivierens. Das ist der **positive** Wert der Kultur. In seiner Wirklichkeit aber, dem Widerstande, den es aller überwuchernden Subjektivität und absoluten Spontaneität entgegensetzt, ist es der Maßstab der schaffenden Kraft, des persönlichen Wertes. Es gleicht in sich die persönlichen Gegensätze aus und hebt sie auf. Das ist der **relative** Wert der Kultur. Jener gibt das Bewußtsein der Selbstherrlichkeit des Schaffenden; dieser das vergleichende und bewertende, das soziale Bewußtsein, denn

„Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes
Erkennen; denn er mißt nach eignem Maß
Sich bald zu klein und leider oft zu groß.
Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur
Das Leben lehret jedem, was er sei."

(Goethe, Tasso.)

Anmerkung. Die Passivität der Persönlichkeit ist die Voraussetzung des Allgemeinen und Vernünftigen. Sofern in ihm das Intelligible sich objektiviert hat, nimmt außer der handelnden Persönlichkeit eine andere teil, durch welches Teilhaben es erst objektiv, zwischen dem Persönlichen liegend geworden ist. In bezug auf die passive Persönlichkeit hat es also eine Art selbständigen Daseins, eine eigene Aktivität. Diese Aktivität des Allgemeinen ist Gegenstand der Wissenschaftslehre, der Lehre vom An-sich-Allgemeinen oder dem Begriffe. Aufgabe der Philosophie aber ist es, die **Scheinbarkeit**, das Abgeleitete in jener Aktivität aufzuzeigen, es als Produkt des Intelligiblen durch persönliche Spontaneität darzutun.

Es wiederholt sich also auf dieser höheren Stufe das in den beiden letzten Abschnitten behandelte Verhältnis in umgekehrter Folge.

I. Das Allgemeine als Begriff: Wissenschaftslehre.

A. Das Objekt.

1. Die Möglichkeit.

Kant hat die Aufgabe des Kritizismus in die Frage nach der Möglichkeit reiner Wissenschaft zusammengefaßt. Der Inbegriff reiner Wissenschaft ist die Metaphysik, welche Kants Nachfolger kritisch zu begründen suchten. Über der Frage nach der Möglichkeit der Wissenschaft und über den Kantischen Anfängen erhebt sich die Frage nach Sein und Nichtsein und Möglichkeit überhaupt. Fichte und Hegel suchten die zufälligen Grundlagen der Kantischen Philosophie zu absoluten zu erheben; d. h. die Philosophie muß nicht nur ihr Ziel, sondern auch Mittel und Weg selbst erzeugen, die Methode, wobei sich denn zeigt, daß hier Methode und Zweck dasselbe sind. Hegel findet endlich das letzte Prinzip im Begriff, welcher Subjekt und Objekt verbindet und also deren Einheit ist.

Die Grundfrage der reinen Wissenschaft oder Metaphysik ist demnach die Frage nach dem Begriff. Seine Momente sind das subjektive Begreifen und das objektive Wesen; in der Tat aber sind die Momente nicht zugleich seine Elemente, vielmehr ist er selbst Wirklichkeit und Einheit. Das Objekt also und dessen Wesen ist Moment am Begriffe; es existiert nicht ohne Begriff, d. h. ohne irgendeine Beziehung auf irgendein Subjekt: Denken und Sein ist identisch.

Wenn aber die Grundfrage auch auf ein scheinbar letztes Prinzip, wie das des Gegensatzes von Sein und Nichtsein oder ein sogenanntes logisches Grundgesetz zurückgeführt ist, so hat die Deduktion nur eine relativ größere Notwendigkeit; das Hervorgehen des Inhalts aus der leeren Form bleibt ein Schein, der seine Wahrheit und Wirklichkeit erst durch die philosophische Kontemplation, die subjektive Synthese des All unter den gegebenen Gesichtspunkten ist. Die Notwendigkeit gehört nicht dem Objektiven, also irgendeinem logischen Prinzipe an; sie ist viel=

mehr ein Zwang, ein Nicht-anders-können und wurzelt somit im Intelligiblen, welches aber auf keine Weise „ist“ noch wird und sich auf keine Weise objektiviert als durch die freie Handlung der Persönlichkeit. Die Frage nach dem Intelligiblen ist demnach der Anfang und das Ende aller Metaphysik, innerhalb welcher die Frage nach dem Objekt, dem Daseienden beschlossen liegt. Das Objekt weist nach beiden Seiten hin, sowohl was seine Bedingtheit als auch seine Aktivität (das Begreifen, Leiden der Persönlichkeit) anlangt, nach dem Subjekte und dem Intelligiblen. In diesem ist also der absolute Ausgangspunkt gegeben; es ist formell, d. h. als Begriff objektiv, eine leere Negation; inhaltlich aber ist es die unendliche Wirklichkeit und Allheit, durch welche und in bezug auf welche Alles „ist“.

Das Objekt liegt also innerhalb des Absoluten, obwohl es als das Endliche dessen Negation ist. Negation aber ist leere Form und Gegenseitigkeit; Position, Bewertung des einen der in ihr liegenden Momente, ist Lebensbetätigung.

Durch solche zeigt sich das Absolute, die formale Negation, als die wahre Position, nämlich als Identität und Synthese des Seienden und Nichtseienden. Aus dem letzteren, dem seienden Nichtsein, erwächst das nichtseiende Sein, das relative Dasein (die Erscheinungswelt der Mystiker und Platoniker). Das Intelligible „ist“ nicht „außerhalb“ dieses Daseins, obgleich es der formelle Gegensatz des Objektes ist. Das „Begreifen“ nämlich, welches als ein Leiden gilt und relativ gelten muß, ist für die freie Persönlichkeit ein Erfüllen des leeren Objekts mit unendlichem, persönlichem Inhalt; der Begriff ist Synthese von Subjekt und Objekt, von Tun und Leiden und als solche die Wirklichkeit schlechthin.

Das Absolute ist für denjenigen eine positive, ja die höchste Wirklichkeit, der mit seiner Subjektivität die Vielheit des Seienden hat durchdringen und aufheben, mit sich in Einstimmung bringen können. Objektiv aber ist es nichts als eine leere Abstraktion und Negation — eine Weisheit für alle Armen im Geiste, die es selbst nicht über ein Dasein als Objekt hinausgebracht haben.

An diesem Punkte kann der Wirklichkeit keine Möglichkeit mehr zugrunde liegen. Möglichkeit ist das ideelle, künftige Wirkliche und Objektive; sie kann demnach nicht schon „sein“. „Wie ist — möglich?“ Heiße nun das Subjekt der Frage Sein oder Begriff

oder Wirklichkeit oder Wissenschaft, die Frage ist unberechtigt. Das Nichtwirkliche, Nichtobjektive besteht eben darin, daß es nicht auf objektivem Wege demonstriert werden kann. Erklärung der Möglichkeit ist Schaffen der Wirklichkeit. Der Rationalismus steht mit dieser Grundfrage an der Grenze seiner „Möglichkeiten", und seine Antwort heißt, wie Nietzsche spottend bemerkte: „vermöge eines Vermögens".

Die Objekte bilden ein System von Möglichkeiten; der Begriff hat nur methodische Bedeutung. Die Möglichkeit ist immer die eine, allgemeinere Komponente, welche durch die nähere Bestimmung, das individualisierende Moment, zur Wirklichkeit erhoben wird. Die Definition beruht auf diesem Grundschema der relativen Möglichkeiten oder Arten. So bildet der Raum die Möglichkeit der Bewegung, was nur bedeutet, daß die Geometrie vermöge historischer Bedingungen zur Methodewissenschaft der Mechanik geworden ist.

Im Zusammenhang mit der Bildung der einzelnen Wissenschaft differenziert sich auch erst deren Objekt. Was auf der einen Stufe Zweck war, wird auf der anderen Mittel; so verlaufen die Wissenschaften im Rahmen allgemeiner Zwecke und Mittel. Sie geben demnach von sich aus eine Art Weltanschauung, nicht aber die tätige, lebendige Durchdringung des Objekts mit absoluten Zwecken und Werten. Die letztere, subjektive Art der Weltanschauung, die Wissenschaft vom Prinzipe alles Lebens und Seins, in der Zweck und Mittel, Objekt und Subjekt identisch werden, ist die Metaphysik; ein Leben im All, die Wissenschaft von der Totalität.

Nur der Rationalismus konnte also fragen: wie ist Metaphysik möglich? Konsequenterweise sagt die „Kr. d. r. V.": auf objektivem Wege ist sie unmöglich; ihre Objekte sind leere Formen, allenfalls Postulate. Die Frage nach dem Sein, dem Objekte, der Vernunft überhaupt, ist die letzte Möglichkeitsfrage. Die Möglichkeit ist hier gleich dem leeren Sein; sie ist das Problem der Vernunft schlechthin.

Durch objektive Begriffe kann dieses Problem keine adäquate Lösung erfahren; der Begriff kann nicht über sich selbst hinaus gehen und dabei Begriff bleiben. In der Tat aber weist der Begriff über sich selbst hinaus; rückwärts in das Intelligible, dem er entstammt und vorwärts ins Intelligible, in das er wieder ein-

gehen wird. Die Lösung des Problems der Vernunft muß also von einem Punkt außerhalb ihrer erfolgen, der doch mit ihr in engster Verbindung steht. Aber an diesem Punkte redet die Philosophie symbolisch; ihre Begriffe deuten nur noch an und können nicht mehr adäquat übermitteln. Was nämlich allein über den Begriff, das objektive Dasein hinausgeht und keines adäquaten Ausdrucks mehr fähig ist, das ist naturgemäß die Synthese von Subjekt und Objekt, das Leben in Freiheit. Lösung des Vernunftproblems ist ein Erlebnis. An dieser allerhöchsten Wirklichkeit hört das Fragen auf. Es handelt sich hier um das mystische Prinzip, sei es nun mit „Vernunftanschauung“ oder mit irgendeinem andern derartigen Symbol bezeichnet.

Nur für das objektive, rein begriffliche Betrachten zeigt sich diese Wirklichkeit — sie ist das Leben selbst in allen seinen Äußerungen und Formen — als aus Elementen zusammengesetzt. An sich ist sie homogene Einheit, die erst durch die vernünftige Analyse (Isolation) in begriffliche Momente zerlegt wird. Die Identität von Subjekt und Objekt, von Vernunft und Intelligiblem in ihr, ist bezeichnet durch den zusammengesetzten Begriff des Selbstbewußtseins. Der Begriff kann zur Freiheit hinleiten, nicht aber sie selbst geben und lehren. Ein System der Metaphysik ist nach der „Krit. d. r. V.“ ein Unding. Die philosophische Bildung soll den starren Kreis des Objektiven durchbrechen, von den Fesseln des Daseienden lösen. Alles Weitere gehört der persönlichen Spontaneität an. Die Freiheit und alle höhere Wirklichkeit in ihr kann nur gelebt werden. Dieses Lebensprinzip trägt allerdings bis in die Zeiten der Romantik und Schopenhauers das Zeichen des morgenländischen Quietismus: es ist Passivität, Anschauung, denn seinem Objekte wird immer, bewußt oder unbewußt, transzendente Objektivität zugeschrieben. Dagegen hat, wie in andern Fällen der Ethik und Religionsphilosophie, dieses Prinzip bei Kant den Charakter des aus dem eigenen Innern entspringenden freien Handelns.

2. Das Objekt.

Wenn die Möglichkeit das Sein zur Voraussetzung hat, kann nicht nach der Möglichkeit des Seins gefragt werden. Grundtatsache der Vernunft und des Denkens ist jedenfalls ein Dualismus,

bei dem nicht mehr das eine Glied aus dem andern abgeleitet werden kann. In objektiver Weise ist dieser Grunddualismus in Hegels Logik erledigt: Sein und Nichtsein nebst ihrer gegenseitigen Beziehung, dem Werden. Zum Monismus gelangt die Metaphysik nicht durch den Begriff, dessen Wesen Relation ist, sondern durch die ergänzende Kontemplation.

Es ist schon oben bemerkt, daß der Objektivismus keinen absoluten Ausgangspunkt gewinnen kann, noch gewonnen hat, weder bei Kant, noch bei seinen Nachfolgern. Das Unbedingte ist das Unbegriffliche, das Intelligible; den Zugang zu diesem aber hat jeder in seinem eigenen Selbstbewußtsein, in dem Bewußtsein seiner Spontaneität und sonst nirgends. Als solches ist er Subjekt, d. h. ein Objekt, das unter allen Objekten eine wirkliche Einzigartigkeit besitzt, das eben durch das Intelligible (Spontaneität) über alles Allgemeine und Objektive hervorragt. Das „Ich denke", „Ich bin", das absolute Subjekt usw. sind nur objektive Bestimmungen an ihm; es selbst „ist" mehr: es lebt. Aber eben dieses Leben ist Übergehen, Anderswerden, Objektivieren. Der Gegensatz des Objekts, das Unbedingte an sich, ist nicht die Totalität; es wird objektiv dadurch, daß es bestimmt wird, d. h., daß eine fremde Aktivität (seine eigene Passivität) existiert. Dieses Bestimmen und Bestimmtwerden, das Objektivieren als solches ist die Synthese vom Objekt und dem Intelligiblen; es ist Handeln, oder objektiv: Bewegung. Bewegung ist das begriffliche Symbol der Totalität. Das Objekt ist das Resultat der Bewegung aus Freiheit.

Das Moment der Bedingtheit am Selbstbewußtsein ist Leiden, Bestimmtwerden. Durch diese Passivität existiert alles Objekt; sie ist das Prinzip der Vernunft.

Das Übergangsgebiet zwischen Subjekt und Objekt, weil beide vermittelnd beiden angehörig, ist das sinnliche Dasein. Dieser Übergang ist aber schon vom Handeln, bzw. der Bewegung in Anspruch genommen. Sinnlichkeit nun ist die Bewegung als solche; Bewegung hat aber außerdem noch die Momente des (aktiven) Subjekts und des (passiven) Objekts an sich.

Beziehung, Begrenzung, Bestimmtsein, Synthese von Aktivität und Passivität sind die Momente des Objekts. Subjekt und Objekt sind Eines Wesens, sonst könnten sie sich nicht als Bewußtsein synthesieren. Als Objekt an sich aber bleibt nichts als die reine

Möglichkeit, das reine Sein: ein Postulat, welches zur Wirklichkeit jeweils erst erhoben wird durch Erfüllung mit subjektivem Inhalte, durch die Tätigkeit der Erkenntnis oder des Willens. Die Wirklichkeit ist ein Bewußtseinszustand, welcher zur Allgemeinheit gelangt auf Grund der vernünftigen Übertragung. Ansichseiend allgemein oder objektiv wirklich ist aber eine Wirklichkeit nur, sofern ein oder mehrere Subjekte von ihr inhaltlich bestimmt werden. Insofern ist dann diese Wirklichkeit stärker als die rezipierende Individualität; es tritt die Gleichheit der Subjekte ein: irgendeine Gesellschaftsform oder die Menschheit schlechthin (auf Grund dieses allgemeinen Wesens). Das Wesen, die Qualität, welche auf solche Weise konstituiert wird, stellt sich in rein vernünftiger Betrachtung dar als eine bloße Quantität, nämlich als die Wirkung einer größeren Kraft und stärkeren, überlegeneren Subjektivität.

Objekt ist die Beziehung und gegenseitige Begrenzung zweier Subjekte, welche sich ihrer selbst (als Spontaneität) bewußt sind. Das Selbst hat die Tendenz zur Unendlichkeit und Absolutheit. Aus ihm allein kann das Dasein, wie Fichtes Versuch zeigt, nicht abgeleitet werden. Fichtes „Ich" aber wird, nachdem es das Nicht-Ich in sich aufgenommen und damit zugleich die möglichen Beziehungen der beiden, wesentlich Nicht-Selbst; es wird zur hypostasierten Vernunft, zum absolut Allgemeinen, aus dem somit seine Formen (Kategorien) auf leichte Weise abgeleitet werden können: sie sind mit dem Nicht-Ich einfach postuliert. Das Bewußtsein beruht auf der Tatsache der gegenseitigen Beschränkung und Beeinflussung: auf rein vernünftigem Wege wird das Subjekt einer fremden Spontaneität inne, auf die es sich durch die Sinnlichkeit bezieht, welche sich demgemäß gestaltet. Ohne vernünftige Beschränkung und fremde Spontaneität gestaltet sich die Sinnlichkeit nicht zum Objekte, sondern sie verbleibt der unendlichen Subjektivität. Durch die Vernunft aber wird sie zum Grenzgebiete, zum eigentlichen Verkehrsgebiete der Subjekte, gegen welches sie sich durch „reine Vernunft" abscheiden und in Gegensatz setzen.

In der Beziehung, die von vornherein wesentlich Gegenseitigkeit wird, stellt sich auf der einen Seite das Gefühl der Passivität ein, nämlich da, wo die Beziehung nicht aus der eigenen Spon-

taneität und Bewußtheit hervorgeht. Im gebildeten Objekte, der ruhenden Ausgeglichenheit zweier Subjekte, ist eine Möglichkeit der Vergleichung gegeben: die bestimmende Persönlichkeit hat die andere besiegt und ist also die stärkere. Die Möglichkeit ist die bloße, vernünftige Gegenseitigkeit; in der Wirklichkeit hat sich die eine der beiden zum Maße gemacht: objektiviert. Die Kraft schafft das Wesen, welches erst Vergleichung und Messen ermöglicht.

Die passive Tätigkeit der Rezeption stellt sich dar als Widerstand, Einbildung und Assimilation. Somit ist die Passivität eine unterliegende, beschränkte und an das Fremde sich hingebende Aktivität.

Indem das Objekt (die Bewußtseinstatsache) sich von der vernünftigen Beziehung zwischen zwei Subjekten loslöst und sich in Gegensatz zu ihnen setzt, wird es selbständig dadurch, daß es das von der Vernunft gesetzte Wesen, sein Gestaltungsprinzip, in sich selbst darstellt. Das Ding hat eine Bedeutung und Wesenheit, welche in seiner Sinnlichkeit adäquat enthalten zu sein scheint, in Wirklichkeit aber der gebildeten Vernunft des Subjekts angehört. Dieses Wesen des Dinges gibt ihm seine Kausalität, an der das Individuum passiven Anteil nimmt, weil es zu jeder Zeit seine Subjektivität, welche selbst ein historisches Gebilde ist, als absolut rein und passiv setzt, wodurch das Objekt sein ansichseiendes Wesen, seine Natur erhält.

Natur ist der Inbegriff alles Objekts, über dessen Dasein das Selbstbewußtsein des Subjekts nicht hinausreicht. Sie ist also dasjenige, was das Individuum begrenzt und bestimmt. Daraus geht sofort hervor, daß der Begriff der Natur ein relativer ist. Er ist einerseits abhängig von der Intensität des Selbstbewußtseins des Wesensetzenden; andererseits aber ist Natur in Wirklichkeit die Grenze des Selbstbewußtseins, nämlich die Gesamtheit desjenigen Wesens, auf welches die Bildung des Bewußtseins, die Gemeinsamkeit und Gesellschaft und alle positive Vernunft sich gründet. Sie ist der Reflex eines Gemeinbewußtseins der Abhängigkeit und Bedingtheit in selbständige Aktivität und Kausalität. Ansichseiend ist sie also nichts anderes als Postulat: Objekt, Möglichkeit. In ihrer Wirklichkeit steht sie unter historischen Bedingungen, d. h. sie ist die (räumliche) Anordnung der einzelnen spontanen Persönlichkeitswirkungen, die sich unter Zeitverhältnissen ausgeglichen haben.

Wie die Natur aus dem Intelligiblen geboren ist, so weist sie zu jeder Zeit mit dem an ihr teilhabenden betrachtenden Subjekte nach dem Intelligiblen; ihr Wesen ist die abgeleitete Aktivität und objektive Selbständigkeit. Der Wesensetzende aber fühlt in der Intuition, dem Augenblicke des Bewußtwerdens und Setzens eines neuen Wesens und einer neuen Totalität, wie er im übrigen fühlt: die neue Erkenntnis wird zur Offenbarung; sie wird eine Art Passivität höherer Ordnung. Die eigene Spontaneität wird als Tat der Gottheit, des Gesellschafts- oder Naturprinzips oder wie das schaffende, intelligible Prinzip sonst genannt werden mag, objektiv hypostasiert.

3. Die apriorischen Grundformen.

Indem Kant nach der Möglichkeit der Erkenntnis fragt, fragt er nicht zugleich nach der Möglichkeit des Objekts. Was ist aber das Objekt noch, wenn Anschauungsformen, Verstandesbegriffe, Vernunftideen von ihm abgezogen sind? Das Ding an sich mußte getötet werden und mit ihm der dogmatische Realismus, welcher am Ende übrig blieb nach dem Vernichtungskampfe des Nominalismus gegen die christlich-metaphysische Weltanschauung. Kant setzt ein Objekt und an ihm Dinglichkeit voraus, obgleich er alles von ihm abziehen wollte. Wo bleibt am Ende die „Empirie", in der sich das Subjekt bloß passiv verhält, gegenüber einem einfachen Objekte? Die Sinnlichkeit hatte doch schon Locke dem Subjekte zugesprochen, wenn auch sein Subjekt in Wirklichkeit Objekt ist, nämlich der menschliche Organismus. Sonst hätte schon er das Problem der Vernunft bis in die Sinnlichkeit hineinführen müssen, d. h. als das Gebilde wirklicher Spontaneität erwiesen. Wenn zwischen das Selbst und die lebendige Gottheit die Wissenschaft tritt, so macht sie dieselbe zum objektiven Gotte, vielmehr zum Götzen. Ein solcher ist die Natur der Realisten.

Dem Idealismus erhebt sich demnach über der Natur das Problem der Vernunft. Kant macht den Anfang; Fichte deduziert das Sein aus der hypostasierten Vernunft, dem absoluten Ich, das aber das Nicht-Ich notwendig setzt. Die Lösung ist noch immer objektivistisch; es ist noch immer das absolute Ich, die Vernunft, also das Prinzip des Objektiven, wenn auch nicht mehr dieses selbst, dem die Autonomie und Spontaneität zugesprochen

wird. Fichtes Ich ist nicht frei, denn es hat das Nicht-Ich trotz aller gegenteiligen Versicherung als gleichberechtigt in sich, und muß es daher notwendig setzen. Das persönliche Selbst ist nicht aus innerer Notwendigkeit zum Setzen des Objekts genötigt; dieses ist ihm vielmehr gegeben als ein fremdes Ich, welches an sich Gleichberechtigung wohl beanspruchen kann, tatsächlich aber nur soweit erlangt, als es sich zu verschaffen weiß. So gestaltet sich das Bewußtsein immer als Grenze meiner Möglichkeiten; daß die Objekte sind, ist Ergebnis der Einwirkung eines fremden Ich auf das Selbst; wie sie aber sind, ist meine eigene Angelegenheit. So ist das Nicht-Ich tatsächlich dem Ich untergeordnet, ohne seine Autonomie aufzugeben; im Bereich dieses relativen Nicht-Ich übt es selbst die Herrschaft, und Ich bin sein Nicht-Ich.

Im primitiven Akte der Bewußtseinsbildung, der Beschränkung der eigenen Aktivität durch eine fremde Aktivität (meine Passivität), bleibt das Objekt als solches Postulat, nämlich die Grenze zwischen den beiden Selbst. Nun wirkt aber die Beschränkung auf die Selbst zurück; sie differenziert die unendliche Spontaneität. Dadurch wird das im ersten Akt gewonnene Objekt die Basis aller andern. Durch kein Wort, keinen Begriff kann die reine Selbstheit charakterisiert, d. h. als Individuum bezeichnet werden, denn Wort und Begriff gehören dem Objekte an. Ihre Wesenheit aber wird objektiv in der Anordnung aller Objekte im Bewußtsein, durch ihren Wert und ihre Stellung innerhalb desselben, durch die Idee. Ergibt sich nun in der Folge eine andere Grenze zwischen den Selbst, so entsteht ein Gebiet zwischen den verschiedenen Grenzen, welches nun die Wirklichkeit des Objekts, also eine Gemeinsamkeit des Bewußtseins ist, während im einfachen Akte die bloße Möglichkeit gegeben ist, ein Postulat, das aber der Grundstock der Erkenntnis ist, nämlich dasjenige, durch und an welches alles Neue assimiliert wird. Diese Grundlage der Erkenntnis, welche noch nicht selbst Erkenntnis ist, gab auch im Platonischen Phädo den Anlaß, die Erkenntnis als Erinnerung zu begreifen und damit die Seelenwanderung zu begründen.

Das Anordnungsprinzip der einzelnen Akte des Bewußtseins ist die Zeit. Sie ist demnach die primärste der „idealen Möglichkeiten", als welche sie schon Leibniz erkannt und bezeichnet hatte.

Das Problem des Objekts wird also durch den Idealismus

zum Problem der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit der Selbste: der Vernunft. Objekt ist somit das Gebilde des Ausgleichs und der Gemeinschaft der Selbst zunächst nach dem Prinzipe der Zeit.

Der Schlüssel zum Verständnis der Vernunft ist die Erkenntnis, daß man sie nicht als ein Werdendes einem aus ganz anderem Prinzipe Gewordenen, vor der Vernunft und unabhängig von ihr daseienden Objekte gegenüberstelle. Alle Erkenntnis und mithin alles Objekt ist nur durch und im vernünftigen Verkehr und hat sein Wesen durch diesen. Somit bleibt das Grundproblem der Vernunft, was Lazar Geiger als unmöglich erklärt, „eine Verständigung zu denken, die das eigentliche Verständigungsmittel erst hervorbringen muß". Das Mittel nämlich braucht jetzt nicht mehr in einen mehr oder weniger gewaltsamen Zusammenhang, mit einem Objekt an sich, auf das es sich bezieht, gebracht werden; es ist vielmehr das Objekt selbst, oder: das Objekt ist vom Verständigungsmittel bedingt. Es ist ja die allgemeine Aufgabe der Philosophie, ihre Zwecke und Mittel aus sich selbst hervorzubringen, indem beide zuletzt in ihr identisch werden. Zugleich ist damit ein Standpunkt außerhalb des Allgemeinen, des Vernünftigen gefordert, der aber mit diesem im engsten Zusammenhang steht. Schelling hat ihn im Selbstbewußtsein gefunden, welches nicht etwa eine letzte Synthese, sondern eine Ureinheit ist.

Die Vernunft ist nicht das Sekundäre und Abgeleitete gegenüber einer autonomen Natur, vielmehr ist diese Bildungsprodukt der Vernunft und wird als solches hypostasiert. Natur wird prinzipiell getrennt von der Vernunft; dann bemüht sich die Wissenschaft vergeblich, indem sie immer von neuem den Gegensatz setzt, ihn zugleich zu überbrücken.

Der Inhalt der primärsten, nach dem Prinzipe der Zeit angeordneten Bewußtseinstatsachen ruht auf dem Gehör. Es ist das Prinzip der unmittelbarsten Passivität. Gehör als solches ist unabhängig vom Raume; der Ton ist nicht Luftschwingung, er wird nur durch Lokalisation und Bewegung im Sinne der Physik erklärt und begriffen.

Das Selbst weiß, fühlt sich als Ursache seines Tones; d. h. die Tendenz, einen solchen hervorzubringen, ist dem Bewußtsein unmittelbar gegeben, und die Synthese des Hervorbringens und des Wahrnehmens des Tones schafft das Subjekt-Objekt, die

Grundkategorie, die Grundlage der Erkenntnis. Der Zusammenhang von eigenem Wollen und der Wahrnehmung des Triebes, der als Äußeres, als Resultat im Gehörseindruck zum Selbst zurückkehrt, ist die erste Erfahrung: der Weg des Vollbringens, des Objektivierens. Das unmittelbar Bewußte, der Trieb, wird zur Ursache der Bewegung; alle übrigen Kategorien sind Variationen dieser einen, des Selbstobjekts: Substanz, Einheit, Realität, Ursache und mit ihnen die Korrelate: Eigenschaft, Zweiheit (Vielheit), Negation und Wirkung.

Wird nun ein Ton erlebt (und auf dieser Tatsache, daß der Ton die „Aufmerksamkeit" des fremden Ich auf sich zieht, ruht die gesamte Vernunft, welche aus der transzendenten Unbewußtheit und Unendlichkeit die einzelnen Ich, ihre Vergleichung und Gleichheit schafft, auf welcher das absolute Ich, eine allgemeine Ursache des Verkehrs, der Vernunft begründet ist), ohne daß ihm ein unmittelbares Wissen und Wollen im Selbst entspräche, so wird das Selbstobjekt die Form, nach welcher nun diese reine Passivität begriffen und somit das reine Objekt geschaffen wird. Aber nur dessen Form entsteht auf diese Weise, die Form des Nicht-Ich; seine Wesenheit (Ichheit) ist auf dieser Stufe Spontaneität, tatsächliche Wirklichkeit, ein Erzeugnis (der Ton) des fremden Ich, ein tatsächliches Erlebnis durch Passivität. Diese (ethische) Grundtatsache der Vernunft einzusehen ist der Schlüssel zur Erkenntnis der Einheit und des Ursprungs alles Seins. So liegt dem Ich = Ich eine ganz andere Wirklichkeit zugrunde als bei Fichte; jedes Ich ist nämlich nicht bloß Objekt, als welches es einem andern gleich, oder sich selbst identisch (d. h. substantiell gegenüber dem Zeitlichen und Wechselnden) ist, sondern ein Ausgleich transzendentaler und in diesem Akte sich selbst objektivierender unendlicher Selbste. Damit ist die Dynamik, nicht mehr die Mathematik, methodische Grundlage des Idealismus. Die Erscheinungs- und Wirklichkeitsform des Selbstobjekts ist die Zeit, die bei Kant instinktiv Form des inneren Sinnes genannt ist. Damit wird dann die Fichtesche Logik zur Hegelschen Dialektik, deren Grundform das Werden als Synthese von Sein und Nichtsein einführt, also über die mathematisch-rationalistische Gleichung hinausstrebt. Das Werden ist aber noch bloßes Schema, Möglichkeit, jene gesetzten Unterschiede wieder aufzuheben, während

das Werden hier die Grundform alles Seins bedeutet, der natürlichen und ethischen Wirklichkeit, der Religion und Kunst. Alles Dasein fließt aus dem unendlichen Nichts; die Form seines Werdens ist die freie Handlung der Persönlichkeit, die Form seines Daseins die Vernunft.

Eine andere, gleichsam erhöhte Wirklichkeitsform erlangt das Selbstobjekt durch den Hinzutritt des Gesichts. Hier wird der Raum Erscheinungsform, aber unter stetiger Voraussetzung der Zeit. Das räumliche, auf Gesicht und Getast ruhende Dasein ist weder die einzige, noch auch die primärste und höchste Wirklichkeit. Sie setzt sich nur zur Norm als das Ruhende, Äußere, Objektive.

Die Gesamtheit des Wirklichen, an dem Subjekt und Objekt, Sein, Nichtsein und Werden, Raum und Zeit und sämtliche Kategorien Momente sind, ist Bewegung, die aber eben durch ein Moment außer ihr, durch das form- und vernunftschaffende Transzendentalprinzip zerlegt und begriffen wird. Nur in ihr haben die Kategorien ihren Sinn; sie selbst aber stammen nicht aus ihr; sie sind das Ergebnis des Gegensatzes des Selbst als des im Unendlichen Wurzelnden, der Substanz, Ursache, Einheit, Realität gegen das Objekt.

4. Der Begriff.

Das Objekt ist in der Form des Begriffs Inhalt der Wissenschaft. Sofern in dem einzelnen Bewußtseinsakte von dem subjektiven Momente, dem Persönlichen als dem Irrationalen, abgesehen werden kann, ist das Objekt identisch mit dem Begriffe. Dieser ist also nur Element der Wissenschaft, sofern sein Wesen durchaus objektiv und unpersönlich ist, welcher Begriff wie alles ansichseiende Objekt bloßes Postulat ist. Seine Wirklichkeit ist Übergehen, Vermitteln, Bewegung. Somit ist auch das Wesen der Wissenschaft fließend, das Vermitteln zwischen lebendigen Bedürfnissen, nicht ein starres System von Wahrheiten: sie ist bis in ihre Grundfesten Produkt der Geschichte, der freien Willkür. Die objektivste Wissenschaft entbehrt in ihrer jeweiligen Erscheinung nicht des persönlichen, schaffenden Moments. Der Zweck der Wissenschaft ist demnach nicht die Erkenntnis des ansichseienden Objekts, welches überhaupt nicht existiert, sondern die Vermittlung

durch den exakten, genau zu definierenden Begriff. Sie sucht also die ewig wechselnden Gebilde des Lebens festzulegen, Maß in sie einzuführen; so erzeugt sie die Methode, deren Zweck nicht die Wahrheit, sondern das Leben ist. Diesem muß sie sich immer von neuem anpassen, wenn sie nicht erstarren und wertlos werden soll.

Die Beziehung auf das Leben, auf die Totalität des Seienden, trägt der wissenschaftliche Grundbegriff, der somit transzendentale Bedeutung hat. Die Bemühung um ihn ist die oberste Aufgabe jeder Wissenschaft; hält sie diese Grundlagen für dauernd festgelegt, so wird sie unphilosophisch und durchschneidet sich ihren Lebensfaden. Die Bedeutung des Begriffes ist die Größe seiner Kraft, mit der er die Gemeinschaft der Bewußtsein herstellt und konsolidiert: eine Basis der Kultur. Nur diese synthetische Wirkung ist Kennzeichen und Maß des Wertes und der Objektivität des Begriffes; im übrigen läßt sich jeder Anspruch auf Objektivität und „Wahrheit" aus den Angeln heben durch die Frage, für wen der Begriff Wahrheit habe. Durch diese Frage wird das betreffende Subjekt gedrängt, sich als absolut zu setzen; diese Art Wissenschaft postuliert das absolute, unpersönliche Ich, dessen Ansichsein ideale Forderung und dessen Wirklichkeit nicht Grundlage, sondern Ergebnis der Geschichte ist: der erreichte gesellschaftliche Durchschnitt. Diesen als höchstes Ziel zu setzen bedeutete den Selbstmord der Persönlichkeit.

Die höchste Art des Begriffes bleibt darum die Form, welche auf eine starke Subjektivität hinweist und somit eine Totalität gibt: der transzendentale Begriff der Religion und Philosophie. Denn letzter Zweck ist immer das Intelligible, Selbstgenuß und Selbstbewußtsein. Das Objektive kann darum nur relativer Zweck sein, nämlich ein Mittel zum absoluten Zweck darzustellen. Der Wert der Wissenschaft ruht auf dieser ihrer Zweckmäßigkeit für den letzten Zweck; sie ist B i l d u n g s m i t t e l. Das Objektive ist die Sphäre des Mittels; die Relativität von Zweck und Mittel in ihm erzeugt das S y s t e m der Wissenschaften.

Die Wissenschaft an sich und ihre absolute Wahrheit ist ein Gespenst. Nicht einmal die Mathematik kann sich auf letzte Grundsätze aufbauen, welche eine solche Bedeutung hätten, wie Kant von den Axiomen lehrte. Der französische und englische Nominalismus hat deren Wesen als Gebilde der Konvention erkannt. Gerade den

Axiomen gilt das Hauptinteresse der Wissenschaft; sie sind Ausdruck einer Lebensrichtung und wechselnd wie diese selbst.[1]

Darin liegt der Wert und die Würde der Wissenschaft, daß sie in ihren symbolischen Höchstbegriffen eine Totalität, eine Perspektive für eine gewaltige Mannigfaltigkeit von Gebilden schafft, welche durch das Leben differenziert sind. Die Möglichkeit dazu liegt in derjenigen Eigenschaft der Sprache, die man Bedeutungsentwicklung nennt, deren Erkenntnis aber noch mit einer gewissen Engherzigkeit verknüpft ist.

Das vollkommen Objektive hat keinen Selbstwert; es hat die Tendenz, alles auf seinen Durchschnitt herabzuziehen; es ist das Sterbende. Aber der „Gelehrte" hat ein Interesse daran, daß die überkommenen Gebiete geschieden bleiben und ihre Wahrheiten nicht angetastet werden. Willig erkennt er die Autorität auf fremden Gebieten an; er braucht für sich den Spezialisten zur Entscheidung der nächstliegenden Dinge. Wo bliebe am Ende auch seine Autorität, wenn jeder Beliebige auf Grund einer Allgemeinbildung seine Spezialwahrheiten antasten und ihren Wert beurteilen dürfte?

Die Dialektik von Zweck und Mittel wird in der Wissenschaft zum Verhältnis von Inhalt und Form, von Gegenstand und Methode, von Wirklichkeit und Möglichkeit. (Die mathematische Wirklichkeit ist die bloße Möglichkeit. „Ein mathematisches Objekt existiert, sobald nur seine Definition weder mit sich selbst noch mit den vorher schon bewiesenen Sätzen in Widerspruch steht." Poincaré, Wissenschaft und Hypothese.) Was der einen Stufe Gegenstand ist, ist der anderen Mittel (Methode). Eine Wissenschaft bedarf auch nicht der Verifikation durch die Erfahrung im Sinne des Realismus; die Gebilde der Erfahrungen sind Differenzierungen unter irgendeinem vernünftigen Gesichtspunkte; die Erfahrung selbst ist die Probe der Zweckmäßigkeit der wissenschaftlichen Festsetzungen und ihrer Angemessenheit an jene Gebilde der Wirklichkeit.

Das rationalistische System der Wissenschaften nach Gesichtspunkten der Allgemeinheit und Apriorität ihrer Grundsätze erweist sich als ein Produkt der Entwicklung: das Allgemeinere hat diesen seinen Charakter davon, daß es zur Grundlage und Methode des Folgenden, also zum Unterbau aller folgenden Wirklich-

[1] Vgl. die Worte d'Alemberts, die Goethe übersetzt: „Über Mathematik und deren Mißbrauch".

keit geworden ist. Die Mathematik stellt sich in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen dar als die Methodenwissenschaft der Physik, was nicht ausschließt, daß sich ihr Abhängigkeitsverhältnis zu gewissen Zeiten umgekehrt habe. Jedenfalls liegt der Grund der Einheit und Wechselwirkung von Mathematik und Physik nicht in der Einheit der Natur, sondern in derjenigen der Vernunft. „Die Methode ist das sich selbst explizierende Wesen" (Hegel), welches Wesen wiederum ein Produkt der Spontaneität ist. Das objektivierte Wesen wird zum ansichseienden Wesen, zum Prinzip der Selbstheit (Autonomie) des Objekts und als solches zum Mittel, zur Methode der neuen, spontanen Wesenssetzung. Durch den obersten Grundsatz oder Begriff hat aber jede Wissenschaft Beziehung auf die Totalität und Unendlichkeit. Insofern hat auch die Mathematik die Möglichkeit religiöser Bedeutung; man denke nur an Pythagoras, den Platonischen Parmenides, überhaupt alle spekulativen und dialektischen Prinzipe in der Art der christlichen Dreieinigkeit.

Der Begriff und das Gesetz (das Wesen) liegt nicht im Objekte, denn dieses hat keine Spontaneität. Die Erfahrung ruht auf der Übereinstimmung der subjektiven Bildung, in der durch sie bewirkten Gleichmäßigkeit des Erkennens, der übereinstimmenden Tendenz der Sinnlichkeit (dem Gebrauch der Sinne), welche nicht „natürlich" und ursprünglich, sondern durch Vernunft erzeugt ist.

Die Kausalität des Objektiven ist nur eine übertragene. Das Objekt hat kein Ansich, kein Wesen, keine Bestimmtheit. Die einzelne Erfahrung ist die Angliederung eines Objekts, das bisher einer andern Gesamtheit und Wesenheit angehörte, an eine gegebene oder auch die erstmalige Gestaltung des Objekts nach einem allgemeinen Gesichtspunkt. Die Erfahrung ist also eine untergeordnete Synthese, eine Wesenssetzung aus Unfreiheit gemäß dem überkommenen Begriff. Wirkliche Kausalität ist nur da, wo Spontaneität ist: im Wirken der Persönlichkeit. Die Erfahrung ist die im Subjekte und seiner Bildung latent gewordene Wirkung durch Vernunft.

Das Axiom oder Naturgesetz ist in seinem objektiven Dasein eine reine Tautologie oder höchstens eine Definition: eine Beziehung zwischen zwei Begriffen. Das Urteil ist aber die allgemeine Grundform der Sprache; seiner hat sich demnach auch die schaffende Idee zu bedienen. Sofern also jene Beziehung eine

Neuschöpfung ist, wodurch das Urteil der Ausdruck einer Idee wird, sofern also durch sie eine Weltanschauung gegeben und eine Lebenstendenz objektiviert wird, ist das Gesetz synthetisch. Den Charakter des Tautologischen trägt aber alle objektive Kausalität.

Dadurch, daß die Sprache die Bewegung und die Ruhe (das Ding und sein Wirken, bzw. seine Eigenschaften) differenziert hat, drücken ihre Elemente die Eine Idee nach ihren verschiedenen Momenten aus: das Subjekt die substantielle Form und das Prädikat die Wirkung, entweder als Bewegung (Verbum) oder als Eigenschaft (Adjektiv). Das Substanzwort enthält die Ursache, die aber mit der im Prädikat beschriebenen Wirkung identisch ist und nur aus dieser erkannt und gesetzt wird. Das Wesen des Körpers ist in der Mechanik Schwere: die Ursache der Fallbewegung oder allgemein Masse, die aber nichts anderes ist als das substantielle Moment der Bewegung. Wird das Wesen des Körpers als Ausdehnung gesetzt, so entsteht die geometrische Betrachtungsweise. „Der Körper ist schwer" ist aber ebensowohl identisches Urteil wie: „der Körper ist ausgedehnt". Jeder Wissenschaft gilt ihr eigenes Axiom als synthetisches Urteil; aber für die Mechanik ist das geometrische Urteil ein identisches und allgemeineres, weil sie sich (unter Zeitverhältnissen) auf die Geometrie aufbaut. Dieses Verhältnis ist allerdings rationell in der Herrschaft des Gesichts über das Getast begründet, welche Herrschaft selbst aber ein Gebilde der Entwicklung ist.

Das Wesen der objektiven Kausalität besteht also darin, daß die Wirkungen (Erscheinungen) unter ein gemeinsames Wesen zusammengefaßt werden, welches als Eigenschaft einer Substanz (des Dinges) hypostasiert und als Ursache gesetzt wird. Das Wesen (die Ursache) wird auf keine Weise erkannt als in der Wirkung. (Die übliche Anschauung vom Wesen der Kausalität beruht auf der Gleichzeitigkeitsassoziation zweier verschiedener Sinneseindrücke, des Feuers und der Wärme, des Falls und der Druckempfindung, des Tones und des Instrumentes, wobei das Ding oder vielmehr seine sehbaren Eigenschaften gemäß der Struktur des Bewußtseins zur Norm oder Ursache der übrigen wird. Die Naturwissenschaft geht aber dieser Kausalität gegenüber in die Tiefe und sucht das gemeinsame Wesen, aus dem alle Sinnesqualitäten stammen, und findet es in der Bewegung und ihrer Ursache, der

Kraft; dagegen weiß sie mit den spezifischen Sinnesqualitäten nichts mehr anzufangen.)

5. Das Urteil.

Dasein ist Leben; Leben ist Wirken, Betätigen. Der Kritizismus hat dem materiellen Ansich ein Ende bereitet; es ist Postulat und ist damit auf das Gebiet des Ethischen, der Handlung und der Freiheit verwiesen. Die wahre Substanz ist das Prinzip des Handelns und Lebens, das Selbstbewußtsein. Alles, was außer diesem ist, ist Produkt der Spontaneität; seine Existenz ist also eine abgeleitete, eine Beziehung auf das Urdasein. Sofern dem Objektiven durch diese Beziehung eine Wirklichkeit erwächst, stellt sie, das synthetische Produkt aus Objekt und Subjekt, eine Quantität, eine Stufe dar. Gehöre nun das Wirkende an dieser Wirklichkeit dem Objekte oder dem Subjekte an, so ist sein Wesensmerkmal auf alle Fälle der Wirkungsgrad, d. h. sein Dasein als Motiv, nicht als bloßes Dasein, wodurch auch das Ansich des Objektiven sich dem Kreis des Ethischen einfügt.

Dadurch, daß das Dasein Beziehung auf anderes, also Wirkung ist, erweitert sich der Begriff der Bewegung, an dem das Aktive (Subjekt) und das Passive (Objekt) nebst der die Wirklichkeit darstellenden Beziehung (Prädikat) sich als Momente durch Vernunft und Sprache differenzieren, zum Symbole des Seienden auf einer höheren Stufe. Während das Seiende erst die Möglichkeit, d. h. die künftige Wirklichkeit darstellt, ist diese in der Bewegung objektiv erschienen. Daraus ergibt sich dann das jeweilige methodologische Verhältnis der einzelnen Wissenschaften unter sich.

Auf der höchsten Stufe aber ist die Bewegung als Handlung zu begreifen. Handlung weist über das Objektive hinaus; sie ist Prinzip der Geschichte und transzendentales Prinzip der Philosophie.

Zugleich aber ist das höchste Prinzip der Wissenschaft, eben das der Spontaneität und Handlung, das methodische Prinzip der Wissenschaft schlechthin. Sofern sich der Handelnde von der Handlung, welche Beziehung auf Fremdes ist, als das Selbst differenziert, setzt er sich damit als die Ursache, als Subjekt. Hiermit ist das Urteil, die Grundform der Sprache, gegeben.

Diese ursprüngliche Äußerung der Vernunft, die Beziehung auf ein Objekt und deren Umkehrbarkeit, die Rückbeziehung auf ein Subjekt, zeigt sich zugleich als die ursprünglichste Manifestation

des wissenschaftlichen Prinzips der Teleologie. Die Bewegung nämlich wird als eine Handlung begriffen, welche nicht mehr in einem Selbst vorbereitet, bezweckt ist. Insofern tritt an die Stelle des bewirkenden Zweckes eine allgemeine bewirkende Ursache, die Kraft, welche aber vor und außer der Wirkung nicht erkannt werden kann. Sie ist eine anthropomorphe Form durch Teleologie; sie ist inhaltliche Bestimmtheit dessen, was Subjekt als reine Form ist. Die Kraft ist die Ursache, die nach Quantität und Richtung bestimmt werden kann.

Die Mathematik erörtert die objektiven, formalen Möglichkeiten der Bewegung; sie sind ihrer Formalität willen von Kant dem apriorischen Erkenntnisapparat zugesprochen worden. In Wahrheit sind sie nur Abstraktionen, d. h. die Differenzierung der Bewegung in Qualität und Quantität, die das System der „Möglichkeiten" bilden. Dementsprechend gehört auch das teleologische Prinzip der Mathematik wie das der Sprache dem bloß formalen Anthropomorphismus an, der als Prinzip der Substanz im nächsten Abschnitt erörtert wird.

Bei der Mechanik, ihren Begriffen von größter und kleinster Möglichkeit, tritt das teleologische Moment schon viel schärfer zutage. Die Geometrie hat das System ihrer Möglichkeiten geliefert, unter denen die Kraft, also das physikalische Wirklichkeitsmoment, wie ein überlegender Mensch das Normale, Angemessenste wählt. Ist auch dieses teleologische Prinzip scheinbar bloß von vorläufiger, subjektiver Bedeutung, und wird es in der Entwicklung der Prinzipe auch nach Möglichkeit ausgemerzt, so bleibt doch die Geometrie die Norm, die Gerade der normale Weg, nach der, als einem Naturzwecke, die Physik möglich und ihr Objekt begreiflich ist.

Den Übergang zur höheren Teleologie bildet die Organik: ihr Objekt ist das Leben, welches Realisieren von Zwecken ist. Da sich aber die Naturwissenschaft mit dem Einzelleben und seinen Zwecken nur soweit beschäftigt, als sie typisch sind und somit als Manifestationen der Norm, der Art gelten können, ist also auch ihr Objekt eine Abstraktion: eine unpersönliche Kraft, welche nicht anders als aus der Wirkung erkannt und welche das anthropomorphe und theologische Moment niemals losgeworden ist, vor allem nicht im Darwinismus, der nur Verwirrung in die Teleologie

gebracht hat. Wahrhafte Wirklichkeit ist aber nur im Individuum, dessen Name nicht ein letztes und unteilbares Element der Wirklichkeit bedeutet, sondern eine ursprüngliche Selbstheit, die sich ihrer Triebe und Zwecke vor der Handlung bewußt ist und sie auf vernünftigem Wege kundgeben kann.

Wer imstande ist, zwischen Natur und Naturbetrachtung einen vernünftigen Unterschied zu machen, der mag immerhin, wie Kant es tut, der letzteren den Zweckmäßigkeitsbegriff allein zuschreiben. Ob wir aber einer ansichseienden, aber unerkennbaren — denn wie sollte sie außer der Naturbetrachtung erkannt werden? — Natur Zweckmäßigkeit zuschreiben oder nicht, hat höchstens theologisches Interesse. „Daß aber die Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur auf diese Art von Kausalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne" (Kr. d. Urt., § 61). Gewiß! Aber was heißt das? Ideen gehören der Vernunft an, nicht der Sinnlichkeit. Diese an sich gibt keine gestalteten Gegenstände; sie werden vielmehr, nach Kantischer Anschauung, erst durch Verstand und Vernunft bearbeitet. Aus diesen Verlegenheiten hilft nur die strikte Durchführung des Grundsatzes, daß Denken und Sein, Vernünftiges und Wirkliches, und somit auch Natur und ihre Erkenntnis identisch sind. Die Zweckmäßigkeit also bleibt Prinzip der Natur und Naturwissenschaft.

Woher aber haben wir die Möglichkeit, eine innere Zweckmäßigkeit, wie Kant es nennt, der Organismen, d. h. eine Lebensselbständigkeit derselben anzunehmen, die doch allem übrigen Objekte abgesprochen wird? Woran erkennt man, daß ein Naturprodukt zugleich ein Naturzweck sei (§ 65)? Sofern der Organismus für uns reines Objekt bleibt und nicht vernünftiges Subjekt-Objekt wird, zwingt nichts dazu, ihn zur unorganischen Natur prinzipiell in Gegensatz zu setzen. Der „Organismus" z. B. des Himmelssystems ist durch die mechanische Methode selbst mechanisiert, d. h. scheinbar ohne Finalität begriffen worden. Das System der Wissenschaften aber konstituiert sich nur nach einem „Mehr oder Weniger" in der Anwendung des Prinzips. Danach ist die gesamte „bloß kausale" Welterklärung postuliert, wobei das Finalprinzip durchweg nur formale Bedeutung hat. In diesem Weltbilde wäre

der vernünftige Verkehr der Menschen nur die oberste Spitze des allgemeinen Verhältnisses von Objekt zum Subjekt. Die Vernunft hat in diesem, heutzutage vom Psychologismus ausgebauten Weltbilde keinen Raum.

Der erste und wichtigste Gegenstand, welcher uns entgegentritt, hat nicht nur Dasein für die Sinne, sondern auch ein solches für die Vernunft (wobei man sich immer gegenwärtig zu halten hat, daß Dasein für die Sinne im üblichen Gebrauch Dasein fürs Auge bedeutet und daß das Wesen des Gehörs durch Akustik nicht bestimmt, sondern nur auf die sehbare Wirklichkeit bezogen ist). Was Gegenstand für die Vernunft ist, besitzt Autonomie und Spontaneität. Mit den Tieren stehen wir nun in einer Art vernünftigen Verkehrs, auf den sich das Zugeständnis jener objektiven Zweckmäßigkeit gründet. Trotzdem ist aber dieser Verkehr zu unwesentlich, das tierische Individuum zu unbedeutend (die Ausnahme ist nur eine Merkwürdigkeit), als daß er zu einem wesentlich neuen Prinzip werden könnte; der Gegenstand der Organik bleibt die Art, selbst wenn ihr höheres Zweckprinzip auch da noch angewendet wird, wo von einer vernünftigen Kundgebung kaum mehr die Rede sein kann. Dabei zeigt sich, daß in der Organik eben ein physikalisches Wesensprinzip herrscht. Die Art und das Maß des vernünftigen Verkehrs wird das Prinzip des Natursystems, der Anordnung der Organismen nach Maßgabe einer Idee von Vollkommenheit, als deren höchste Manifestation der Mensch sich selbst setzt. Wir sind nicht nur von seiten der Natur Eines Wesens mit den Tieren, sondern auch von seiten der Göttlichkeit, die aus der Kreatur gleich uns nach Erlösung seufzt.

Das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit, der inneren Selbständigkeit hat transzendentale Bedeutung. Es hat aber der Natur gegenüber nur praktische, noch nicht prinzipielle Bedeutung: es erzeugt das Gefühl des Einsseins, die Liebe zur Kreatur. Der Unterschied zwischen der organischen und anorganischen Natur ist also kein absoluter und objektiver, sondern eine subjektive Wesenssetzung. Das Wesen des Organismus nämlich wird als sein Zweck bestimmt. Das Wesen als solches bezieht sich nur auf die Bewegung, als deren Ursache es gilt; das Wesen des reinen Objekts ist, Mittel zu sein für fremde Zwecke. Als Zweck bezieht sich aber das Wesen auf sich selbst zurück: es entsteht Selbstheit und Bewußtheit. Da-

durch erlangt das Objekt, welches somit zum Subjekt-Objekt geworden ist, auch eine höhere Einheit: es ist nicht mehr in jedem Augenblick ganz und es selbst, sondern eine Stufe in einer Entwicklung. Diese obere, zeitliche Einheit ist das Wesen des Organismus, wobei jede Entwicklungsstufe die wesenhafte Totalität als Beziehung in sich trägt, nämlich die vergangenen Betätigungen (Bewegungen) als aufgehobene und die künftigen als ideelle Momente. Wie aber das Ding schlechtweg ein Produkt des Anthropomorphismus und seine Wesenheit mit seiner Bewegung identisch ist, so ist auch die Wesenheit des Organs nichts anderes als die zeitlose Funktion desselben. Notwendigerweise baut sich so unter Umkehrung des bisherigen Verhältnisses, analog der Umkehrung des bisherigen Verhältnisses von Mechanik zu Geometrie, die Anatomie auf die Physiologie, wie ja auch von jeher das Wesen des Organs nicht sowohl aus seinen sinnlichen Eigenschaften, sondern aus seiner Funktion erkannt wurde.

Die oberste Stufe des Zweckmäßigkeitsprinzips, auf welcher der Zweck wirklich vor der Bewegung, welche somit zur Handlung wird, erkannt werden kann, weil er dem Selbst zum Bewußtsein gekommen und vernünftig mitteilbar geworden ist, begründet den Wesensunterschied der Geschichts- oder Kulturwissenschaften gegen die andern. Hier werden durch Vernunft selbständige und spontane Objekte zum Gegenstand der Wissenschaft. Ihre Wesenheit ist nicht mehr das Allgemeine, vermöge dessen sie der Naturwissenschaft (auch der Psychologie) angehören, sondern die transzendentale und schöpferische Selbstheit.

Was den Erinnerungskreis des Menschen und damit sein Bewußtsein der Entstehung der Dinge beschränkt, gilt als Natur, als selbständiges Objekt, das dem Zufall seine Entstehung verdankt, sofern nicht eine allgemeine Zwecksetzung (Vorsehung) vorausgesetzt ist. Das Natürliche (über das hinaus Kant die Formen der Vernunft als dessen Grundlage erwiesen hat) ist dasjenige, was den Grundstein des Bewußtseins ausmacht. Verhält sich ihm gegenüber das Bewußtsein rein passiv, so gehört die entsprechende Aktivität doch nicht dem Objekte, sondern einem spontanen Selbst an, das mit der Art des Erkennens und Schauens zugleich das Wesen des Erkannten und Geschauten gibt. Auch dem Schaffenden erscheint die Idee als Offenbarung eines an sich Allgemeinen. So setzt sich

der Begriff der Natur fest, der Glaube an ein selbständiges, aktives Objekt, vor dem das Bewußtsein der eigenen Aktivität und Herrlichkeit Halt macht. Der Anfang dieses Prozesses liegt in grob anthropomorpher Form im Mythus vor. Die Natur ist der jeweilige Reflex der aus Spontaneität geborenen und unter Zeitverhältnissen stehenden vernünftigen Bildungsbedingungen der Persönlichkeit in Selbständigkeit und Selbsttätigkeit. Die Konsolidierung dieses Objekts im Bewußtsein ist die Macht, welche die Gesellschaft, den Verkehr, das weitere gegenseitige Verständnis ermöglicht. Objekt (das nicht selbst wieder Subjekt ist) und allgemein sind Wechselbegriffe; letzterer weist auf den Ursprung aus dem Vernünftigen und Historischen.

Von dem Historischen innerhalb der Naturwissenschaft gilt dasselbe, was Schelling von dem Mythus sagt: es ist ein Schema, das Nebeneinander als ein Nacheinander zu begreifen, das System nach Zeitbegriffen auseinanderzulegen; einen höheren Wahrheitswert hat die Naturgeschichte nicht.

Ist das Objekt und die Bewegung durch Zweckmäßigkeit begriffen, so ist damit der transzendentale Punkt der Einheit des Seienden erreicht, in dem das wissenschaftliche Objekt und die wissenschaftliche Methode identisch werden: der idealistische Grundsatz der Identität von Denken und Sein ist durchgeführt. Die Wissenschaft wird zu einer Methode des Lebens, zu einem Mittel der Unterwerfung alles Objektiven unter das selbstherrliche Ich.

6. Die Substanz.

Das Allgemeine (Seiende) ist arm und leer gegenüber dem Reichtum des Lebens, des Werdens und Vergehens der subjektiven Teilnahme an ihm und den dadurch hergestellten Beziehungen auf die Totalität des Wirklichen.

In dem Flusse des Lebens und Werdens konsolidieren sich bestimmte Verhältnisse und machen sich damit zum Wesen, zur Norm des Seienden. Die formale Möglichkeit dieses Vorganges liegt in der Reflexion des Ich gegen das Nicht-Ich, welches wiederum die Form des Ich, des Substantiellen und Begrifflichen erhaltend eben jenes Feste und Dauernde, das Wesen im Flusse der Bewegung wird. Der Begriff, d. h. die Übertragung der Selbstheit als Form des Objekts, assimiliert das Nicht-Ich dem Ich. Dieser

Vorgang ist der Anthropomorphismus; sein Resultat die objektive oder abgeleitete Substanz, das Ding. In dieser Urhandlung ist der ganze Gegenstand des kritischen Geschäfts befaßt: alle apriorischen Formen des Subjekts, Anschauungsformen, Kategorien und Ideen sind nur Differenzierungen dieses Aktes. Somit ist die formale Tätigkeit des Subjekts einerseits viel einfacher, andrerseits viel weiter, als die „Kr. d. r. V." sie darstellt. Einfacher, sofern alle formalen Betätigungen des Subjekts Eines Wesens sind und Einer Quelle entstammen; weiter, sofern jeder schöpferische Akt eine neue Variation der Urhandlung ist, somit eine neue Kategorie schafft, wie beispielsweise die Kategorien viel eher aus dem historisch oder rational gegebenen System der Wissenschaften abzuleiten wären als aus der Aristotelischen Urteilstafel.

Die Anwendung des Selbst als Form des Nicht-Ich bedingt den vernünftigen Dualismus oder vielmehr: sie setzt ihn schon voraus. Alle Position schafft zugleich das Nicht, das Negative, das Ausgeschlossene, welch letzteres ein Positives in entgegengesetztem Sinne ist. Diese Erkenntnis erzeugt dann wiederum die höhere Einheit des relativen Gegensatzes. Daher ist die dialektische Dreizahl den Kategorien wesentlich. Das Setzen ist zugleich Negation und über den beiden erhebt sich ihre Einheit als neues spontanes Setzen, eine neue Position, die somit denselben Prozeß von neuem beginnt. Die Hegelsche Logik ist daher das letzte, konsequenteste Ergebnis des Kritizismus: die absolute Methode des Objektivismus, der seinen Elementen transszendentale Bedeutung zuspricht. Die Dialektik ist nur das in sich zusammenhängende System dessen, was die transszendentale Logik Kants in einzelnen Bruchstücken gegeben hat. Diese Formen gelten dem kritischen Idealismus als Emanationen des Allgemeinen, von dem er ausgeht und in dem er endet. Die gewaltige Leistung, welche er vollbracht hat, den von der vorhergehenden Philosophie erörterten Begriff der Substanz und des Subjekts als Träger der Daseinsformen (bei Spinoza, Newton und Leibniz) zum Ich (Kant sagt: wir) weiterzubilden, trug ihre Früchte zunächst nur in der Lehre von der transszendentalen Freiheit, auf dem Gebiete der Ethik und Kunstphilosophie. Für die Wissenschaften und ihr System blieb der Rationalismus: ein objektives, mit Spontaneität begabtes Ding an sich, wenn wir auch durch unsern Geist am absoluten Geist teilhaben.

Der hier entwickelte absolute Idealismus macht dem absoluten Ich des rationalen Idealismus, welches nur Hypostase des vernünftig Allgemeinen ist, ein Ende. Es gilt, mit dem Begriff und dem Objekt auch deren Formen aus dem unmittelbaren Selbst zu begreifen, an dem allerdings das Nicht-Ich oder die Vernunft als Postulat gegeben und verwirklicht ist. Alle Möglichkeit und damit alle Wirklichkeit hat sich aus der Urtatsache des Selbst und seiner Passivität ergeben. So verschwindet das schimärische objektive Ding an sich und mit ihm die absolute Erkenntnis und Wissenschaft. Alles Objekt und aller Verkehr der Ich ist aus der freien Handlung der Ich hervorgegangen. Die Wissenschaften und ihre Objekte sind somit ein Produkt der Geschichte, innerhalb der die Wirklichkeit allerdings die einzige Möglichkeit ist, da sie für nicht realisierte Ideale keinen Raum hat. Dabei bleibt das Selbst Herr über Möglichkeit und Wirklichkeit, über Wahrheit und Notwendigkeit. Indem es z. B. die Möglichkeit einer andern Mathematik erweist, schafft es deren ideale Wirklichkeit.

Der Verwirklichungsfaktor dabei ist allerdings die historisch gebildete Vernunft, das objektiv Seiende, d. h. also in obigem Beispiel die bisherige Form der Mathematik, welche für die neue vorläufig die Norm bleibt, nach welcher sie begriffen wird. Das schöpferische Handeln wandelt den Inhalt der Vernunft, die Normen und Wertmaßstäbe um. Durch Vernunft (also durch den Hinzutritt der Kategorie) wird die subjektive Erscheinung zum ansichseienden Dinge: das Ding ist nämlich *an sich*, wie es *einer vernünftigen Gemeinschaft erscheint*. Einem absoluten Subjekte, als welches sich in gewisser Weise *jedes* Subjekt setzt, weil es seine Vernunft zum Maße alles Seins macht, ist die Erscheinung zugleich *wahres*, ansichseiendes Objekt.

Für diese Betrachtungsweise ist die konsolidierte objektive Einheit, Einfachheit und Bestimmtheit nicht das erste Ergebnis, sondern das letzte. Die Mathematik ist das Ergebnis einer langen und langsamen Bildung; der Raumbegriff, in dem eine Vielheit zusammengefaßt und hypostasiert wird, ist *das letzte Produkt der mathematischen Vernunft*, welches das System hervorbringt. Dieses ist die Umkehrung des historischen Werdens. Diese letzten Prinzipe, mit welchen die Totalität des Systems gegeben ist, sind Gegenstand des philosophischen Denkens, während alle Einzel-

heiten Ergebnisse der Praxis, des differenzierenden Lebens sind. So haben die Griechen das Gebilde einer langen Entwicklung, der räumlichen Anschauung, begrifflich formuliert als den Euklidischen Raum, nicht ohne den Einfluß der theoretischen Betätigungen des Orients. Die „Erfahrung" — man setzt voraus, daß die Geometrie der Erfahrung des Handwerkes entstamme und somit aus den ansichseienden Eigenschaften der Dinge hervorgegangen sei — beruht nicht auf dem einfachen, schauenden Verhältnisse zum Objekt, sondern auf dem Lernen, auf dem vernünftigen Einflusse der Umgebung und in letzter Linie auf der freien Idee, den Zwecken. Andere Erfahrungen als die der Euklidischen Geometrie und der Galileischen Mechanik sind möglich; es ließe sich am Ende historisch beweisen. Die Axiome oder Postulate, in denen der Sinn dieser Wissenschaften liegt, sind nicht Erfahrungen, weder in dieser noch in jener Bedeutung; sie sind siegende, aus Freiheit geborene Vernunftnormen. Sie sind Prinzipe der Einheit in der Vielheit, denen sich das Einzelne anzugliedern hat; sie sind die idealen Gesichtspunkte, unter denen das Sein begriffen wird.

Die mathematischen Wissenschaften sind nicht das letzte, noch auch das erste Gebilde in der Geschichte des Denkens; sie sind in diesem Sinne überhaupt keine Einheit. Erst wenn aus andern Gebieten Zwecke gegeben sind, werden die Mittel zu ihrer Realisierung geschaffen. So steht die Entwicklung der Mathematik seit dem 16. Jahrhundert ganz deutlich unter dem Einfluß der mechanischen und physikalischen Ideen. Im System aber gehen die mathematischen Wissenschaften als System der Möglichkeiten der Physik voran.

Auf diese Weise verkehrt sich der Hegelsche Grundsatz, daß die Methode das sich explizierende Wesen sei, in sein Gegenteil: das Wesen ist Ergebnis der Methode.

Gleicher Art ist das Verhältnis der Logik zum Leben und zu den Wissenschaften. Ihre letzten und obersten Sätze sind an sich leere Tautologien; ihr Wert aber besteht darin, daß sie Formeln geben für die allumfassende Idee. Das All ist an sich unendlich, unbestimmt; es bestimmt also auch die Formeln und Gesetze der Logik nicht; vielmehr sind diese synthetische Gesichtspunkte, unter denen das All objektiv wird. Es ist hier wie bei der Mathematik: die Elemente scheinen immer dieselben zu sein, und doch sind die

Gebilde verschiedener Zeiten und Persönlichkeiten unendlich mannigfaltig, je nach der dominierenden Idee. Da aller Höchstwert an unserem eigenen gemessen wird, so wird auch dessen Methode nach unserer eigenen begriffen: mit der allgemeinen Vernunft und Verständigung sind auch deren Formen postuliert, nicht sowohl als Grundlagen, vielmehr als Ergebnisse der Verständigung. Logik ist die Methodewissenschaft schlechthin und führt notwendig, wenn sie alles Objekt als Ergebnis der Methode begriffen hat, auf das Transzendentale, dem sie ihre Bestimmtheit verdankt: den Zweck. Das Objekt ist Mittel, die Wissenschaft Methode; jede Wissenschaft bestimmte Methode (zu bestimmtem Zweck), die Logik Methode schlechthin. Darum steht die Logik auch immer in unmittelbarem Verhältnis zur Metaphysik. Die Gesetze und Formen der Logik wiederholen sich in jedem obersten, wissenschaftlichen Prinzip.

Wissenschaft bildet im ganzen ein System in sich zurücklaufender Festsetzungen und Definitionen. Stützt sich beispielsweise Mechanik auf Geometrie, so heißt das nur, daß die Mechanik die Geometrie selbst ist, sofern ein neues Wesensmoment (Masse) die Gesamtanschauung bestimmt und beschränkt: die Geometrie ist das System der Bewegungsmöglichkeiten. Beide Wissenschaften haben aber kein einfaches Abhängigkeitsverhältnis; sie bilden sich wechselseitig aus, und die Geometrie verdankt ihre Ausbildung meist den Bedürfnissen der Mechanik. Insofern bleibt ihr Grundprinzip die Zweckmäßigkeit, auch wenn z. B. aus den so sehr fruchtbaren Maximal- und Minimalprinzipen das anthropomorphe Moment ausgeschieden ist. Die mechanische Wirklichkeit ist eindeutig; die Geometrie kennt der mechanischen Möglichkeiten viele. So werden jene Prinzipe, sobald das teleologisch-synthetische Moment aus ihnen ausgeschieden ist, zu leeren Tautologien (wie Mach an dem Prinzip der virtuellen Verschiebungen zeigt).

Das System der Wissenschaften ist deren Anordnung nach Maßgabe der Denknotwendigkeiten in den Grundsätzen. Das Maß der Denknotwendigkeit aber ist ein Produkt der Geschichte, hervorgebracht durch das, was sich in der Folge auf sie gründete. Die Axiome sind von der Persönlichkeit aufgestellt und können durch sie vernichtet werden. Eine andere geometrische Vernunft kann eine andere Raumanschauung und mit ihr einen anderen

Raumbegriff erzeugen, wie eine fremde Sprache eine fremde Art zu denken, zu assoziieren und handeln lehrt.

7. Die dialektischen Grundformen.

Wesenssetzung ist ein Akt der Freiheit und Willkür. Als objektiver Vorgang verläuft sie nach mehreren Momenten, die durch das Verhältnis des Ich zum Nicht-Ich gegeben sind. Der allgemeinste Ausdruck dieses Verhältnisses sind die logischen Grundgesetze.

Das erste derselben ist der Satz von der Identität; er begründet das identische Urteil, dessen sich, wie wir gesehen haben, die Idee bedient als Mittels der Objektivation. Die Idee verwandelt das identische Urteil in ein synthetisches, in ein Axiom, welches eine Totalität repräsentiert. Das erste Grundgesetz bedeutet also den einfachen Akt des Setzens, der Behauptung, des Wesens. Die Identität wird aber erst hergestellt dadurch, daß sich das Wesen auf sich selbst bezieht, daß die unendliche, setzende Spontaneität beschränkt wird durch ein Nicht, daß also zu dem Ansichsein des Wesens dessen Fürsichsein tritt, worauf das Bewußtsein beruht. Das erste Gesetz hat demnach eine doppelte Form: das Positive postuliert das Negative; der Satz der Identität fällt zusammen mit seiner eigenen negativen Formulierung, dem Satze des Widerspruchs. Das zweite Gesetz setzt dieses Negative selbst als ein Positives, als ein Ansich: es enthält die methaphysische Tätigkeit der Vernunft, die Übertragung der Substanzform auf das Objekt, den Anthropomorphismus. Die positive Formulierung des zweiten Gesetzes ist also das bisherige vierte, bekannt unter dem Namen des Satzes vom zureichenden Grunde. Das dritte endlich wiederholt den primären Akt in Anwendung auf den gegebenen Gegensatz: es setzt eine Gemeinsamkeit, ein höheres Wesen, die Vermittlung und Beziehung. Man könnte dieses Gesetz den Satz vom Werden nennen; er ist aber gemeinhin nur bekannt in seiner negativen Fassung als Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Sofern nämlich von einem Gegensatze dessen Gegensatz wiederum ausgeschlossen wird, wird eine Gemeinsamkeit des ersten Gegensatzes positiv gesetzt, eine nähere Verwandtschaft und Beziehung zwischen den Korrelaten als zu dem, was gemeinsam von ihnen ausgeschlossen wird. Sofern jede Position des Gegensatzes Negation des Dritten ist, wird ein gemeinsames Zwischengebiet gesetzt, auf welchem der ursprüngliche

Gegensatz sich ausgleicht und welches das Übergehen, das zeitliche Werden vermittelt.

Dieser dialektischen Grundform der Vernunft entsprechen die Kategorien und die Methoden der einzelnen Wissenschaften; ihr entspricht vor allem auch jedes Urteil, welches berechtigterweise synthetisch genannt werden kann, sofern nämlich durch das Prädikat eine Gemeinsamkeit der an sich gegensätzlichen Substanzen, des Subjekts und Objekts, hergestellt wird. Dabei kann auch ein Urteil, welches bloß aus Subjekt und Prädikat besteht, ein synthetisches sein, sofern dann das Prädikat neben der Beziehungsform (der Beugungsform, bzw. dem bejahenden oder verneinenden Hilfsverb) selbst ein substantielles Moment an sich hat, welches es befähigt, jederzeit einen selbständigen Begriff darzustellen, wie ja Prädikativ und Objekt eine gewisse Verwandtschaft zeigen. *Jeder* Wirklichkeit kann substantielle Bedeutung beigelegt werden durch die substantielle Form: die Sprache kann jedes Wort substantivieren, zum Subjekte eines Urteils machen. (Aber weder im Substantiv noch im Verb darf der ursprüngliche Sprachbestandteil gesucht werden; alle unsere grammatischen Kategorien sind ein Gebilde der differenzierenden Entwicklung. Das Ursprüngliche ist deren synthetische Einheit, welche allerdings durch den Infinitiv, die an sich beziehungslose Möglichkeit der meisten Beziehungen unter den bestehenden Formen am besten ausgedrückt wird. Die starre Beziehung [Adjektiv, Pronomen, vor allem das substantielle Personalpronomen, welches die ursprünglichste Substanzbezeichnung ist, und die originalen Ortsadverbien] ist jedenfalls ebensosehr Urbestandteil der Sprache wie das Verb.)

Synthetische Sätze im wahren Sinne sind nur die Axiome der Wissenschaften. Jedes Axiom ist eine kategorische Variation der Grundform der Vernunft. Das variierende Moment ist die transzendentale Wesenheit, die aus Freiheit entspringt. Über der objektiven und tautologischen Form des Urteils erhebt sich die Idee, welche eine Totalität umfaßt. Das Urteil ist ein durch die Dreiheit der Momente zerlegter Begriff, wie dieser eine einheitliche Formulierung des in der Dreiheit gegliederten Urteils ist.

Das Begreifen aber geht dem Begriffe und das Urteilen zeitlich dem Begriffe voran; darum ist das *Wesen das Ergebnis der Methode*, der Raumbegriff das Ergebnis der geometrischen

Vernunft, die Masse das der mechanischen, Kraft das der physikalischen.

Äußerlich ist das Axiom nichts anderes als eine konventionelle Festsetzung, eine Definition, welche aber Ergebnis einer umfassenden, wesenhaften Intuition ist. Synthesis oder Intuition ist das Wesen des schöpferischen Handelns und Wesensetzens. Die Erkenntnis irgendeines wesensetzenden Satzes, wie umfangreich er auch sei, heißt synthetisch; Axiom aber heißt er nur, sofern er oberste Intuition für ein ganzes Gebiet wird, wodurch dessen Inhalt zu analytischen Sätzen aus dem Axiom herabgesetzt wird. Die umfassendere Synthese schafft den allgemeineren Satz, aus welchem der besondere dann analysiert, „bewiesen" wird.

Die sämtlichen Axiome der Geometrie definieren den Raumbegriff. Er ist nur eine Formalsynthese jener, welche die getrennten und in sich selbständigen Gebiete zum Gesamtsystem vereinigt. Jedes einzelne aber ist eine Intuition für ein gesondertes Gebiet. Die verschiedenen Gebiete der Geometrie nebst deren Axiomen und Begriffen sind dargestellt in dem trefflichen Versuche Hilberts über die „Grundlagen der Geometrie". Sollte aber nicht erstrebt werden, über diese Vielzahl der Grundlagen hinaus zur dialektischen Dreizahl zu gelangen, wie es für die Mechanik in Newtons Grundgesetzen geschehen ist? Das Wesentliche der Geometrie ist jedenfalls die Kongruenz, deren Axiome, wie Hilbert bemerkt, die Bewegung definieren. Sie ist eine Erweiterung der arithmetischen oder Gleichheitsaxiome durch das Wesen des Raumes oder der Form. (Vgl. Leibniz, „Zur Analysis der Lage", wo die Begriffe der Form, Ähnlichkeit und Qualität ins Verhältnis gesetzt werden zu Größe, Gleichheit und Quantität.)

Die Gleichheitssätze (Arithmetik) sind dabei die methodische Grundlage, vermittelst welcher das System gefügt und ausgebreitet wird. Das System oder der Beweis ist auch bei Leibniz und Schopenhauer arithmetisch und analytisch; nur die Findung des Satzes, die Konzeption des Axioms und Raumbegriffs ist intuitiv. (Leibniz bedeutet in der Geometrie die Reaktion gegen die zwar fruchtbare, aber das spezifisch synthetische Wesen der Geometrie bedrohende Kartesische analytische Methode.)

Die dialektische Dreizahl bedeutet nicht drei verschiedene Akte, sondern nur die begrifflichen Momente des einen, schaffenden Aktes.

Insofern können auch die drei Momente in einem Satze zusammengefaßt werden.

Die drei Newtonschen Grundgesetze sind die Anwendung der dialektischen Grundform auf die Idee der Bewegung. Ihr erstes Paar ist durch Galilei und Kepler ausgebildet; durch das dritte ist die arithmetische oder Gleichheitsmethode in die Mechanik eingeführt. Damit hat das System seine Vollendung erreicht. Es handelt sich dabei nicht sowohl um die Zugrundelegung der Gleichung endlicher Größen, welche nur die Statik erzeugte, als vielmehr um die Einführung des Begriffes der Funktion. Abgesehen aber von dem, was Hertz gegen die Newtonsche Mechanik geltend gemacht hat, hat jedes Gesetz derselben in seiner Vereinzelung keinen Sinn; auch war das dritte nicht genügend. Deshalb bestand die Weiterentwicklung von Huygens und Leibniz bis auf Hertz in der Formulierung eines einheitlichen Prinzips, welches in einem Male zu geben sucht, was nach der Newtonschen Methode erst mühsam Stück für Stück abgeleitet werden muß.

In der Einen Anschauung, dem Einen Gesetz, welches die ganze Mechanik umfaßt, sind dann auch die logischen Unmöglichkeiten beseitigt, welche die Newtonschen Grundgesetze in sich aufweisen und welche Hertz in seiner Kritik jener zum Teil klargelegt hat. Mechanik ist die Lehre von den Bewegungen; ihre Methode besteht darin, apriori der Bewegung eine Ursache zugrunde zu legen (Masse), deren Eigenschaften die zeitlosen Eigenschaften der Bewegung selbst sind. So wird Mechanik zur Geometrie im Hinblick auf eine Wirkung, welche letzten Endes (Kinetik) die Druckwirkungen, die Tastempfindungen mit einbezieht. Masse wird zum Identitätsmerkmale für eine Gruppe von Erscheinungen, deren System die Mechanik heißt. Die Tastempfindungen machen also den Übergang von der Geometrie der Bewegungen (Kinematik) zur Kinetik; sie werden die „Ursachen" der Bewegung. Ursache ist jeweils die höhere Synthese des gegebenen Systems mit dem neu hinzukommenden Merkmale; die Kinematik bringt den materiellen Punkt, die Kinetik die Masse zum gegebenen System (Methode) hinzu. Die Druckwirkung (vom Getast wahrgenommen und substantiell gesetzt) wird zur Ursache der mechanischen Wirkung; ihre Bestimmtheit und Meßbarkeit entstammt aber nicht dem Getast, sondern sie ist die zeitlose Bewegung aposteriori. Doch ist

das Wesen der Masse die synthetische Einheit der Gesichts- und Tastwahrnehmungen.[1] Hier findet also erstmalig der Satz vom Grunde seine Anwendung. (Leibniz an Clarke, II, 2.) In der Newtonschen Mechanik aber ist die Einheit, die Synthese noch nicht vollkommen erreicht. In der Kraft des zweiten Gesetzes spukt noch der Anthropomorphismus; sie hat sich noch nicht in der Masse aufgelöst. Nachdem dieser Begriff aber als Grundbegriff richtig gefaßt ist, erweist er sich als die substantielle Fassung der Bewegung selbst — eine apriorische Form. Masse ist der Inbegriff der Beziehungen eines Systems; diese Beziehungen sind an sich unendlich, aber die Isolierbarkeit und begriffliche Begrenzung ist postuliert. Auf ihr beruht Vergleichung und Messen.

Änderungen der Bewegung sind Änderungen der Masse und umgekehrt. *Das Trägheitsgesetz ist demnach nur die Explikation des Substanzbegriffs*; es gibt diesem seine Bedeutung und Anwendbarkeit in der Methode der Mechanik. Ebenso verhält es sich mit jedem andern Grundgesetz der Mechanik: es ist jeweils eine Konzeption, die den Grundbegriff aufs neue definiert zu neuen Zwecken. Jeder Satz, der eine Gruppe von Erscheinungen nach einem Gesichtspunkte, einer Wesenheit zusammenfaßt, ist ein synthetischer Satz, eine absolute Schöpfung. Ebensowenig wie das Objekt an sich existiert und ansichseiende Eigenschaften hat, zu denen sich die Erkenntnis rein aufnehmend verhielte, ebensowenig gehorchen diese Dinge und Eigenschaften bestimmten Gesetzen an sich. Alle Regel und Regelmäßigkeit, alle Gleichheit, Ähnlichkeit und Wesenheit entstammt einem setzenden, aktiven Subjekte.

Jedes Gesetz kann zu einem solchen höherer Art und von größerer Allgemeinheit erweitert werden. Ob und auf welche Weise dieses geschieht, hängt von historischen Bedingungen ab, nämlich von der freien Persönlichkeit und deren vernünftigen Verhältnissen zu ihresgleichen. Es ist ein Produkt der Willkür ebenso wie jede Absonderung der Wissenschaften, ihrer Unterabteilungen und überhaupt aller Lebensgebiete. Das Naturgesetz unterliegt daher ständigem Wechsel, wie die betreffenden Gebiete ständigen Grenzverschiebungen ausgesetzt sind. Willkür aber ist nicht der Gegensatz der Vernunft, höchstens einer inhaltlich bestimmten Vernunft; aus

[1] Vergl., wie Poincaré den Raum durch das Selbst, wenn auch in physiologischer Weise, begreift und so eine rationale Philosophie der Geometrie und Mechanik erzeugt.

dem, was der starke, freie Wille kürt, geht die Entwicklung hervor, nämlich die Umwandlung des Persönlichen, Subjektiven, Ungewohnten in ein Allgemeines. Der Entwicklungsbegriff und seine Grundlage, die Vernunft, verhelfen dem Hobbesschen Nominalismus und Individualismus zu einem höheren, idealistischen Dasein. Der Idealismus braucht nur noch dessen Materialismus aufzulösen, und der Name, der Begriff, der von der Willkür abhängt, wird identisch mit seinem Objekte, der Wirklichkeit.

Das Allgemeinste ist im historischen Prozeß das Letzte. Eine Wissenschaft hat eine gewisse Vollendung erreicht, wenn ihr oberster Satz sich als eine bloße Form erwiesen, welche durch ein individualisierendes Moment umgrenzt und auf eine bestimmte Gruppe von Erscheinungen eingeschränkt ist. Die Sinnlichkeit gibt als solche keine allgemeine Wirklichkeit; durch sie kann also die Wahrheit der Sätze nur insofern kontrolliert und bewiesen werden, als der Satz die Sinnlichkeit nach seiner Weise gestaltet und bildet. Im allgemeinen hängt die Anschauung ab von der vernünftigen Einwirkung, d. h. die Vernunft bildet auch die Sinnlichkeit; beim Schaffenden kehrt sich aber das Verhältnis um: seine aus Spontaneität erzeugte Anschauung bedient sich der Vernunft, um sich als allgemeine Anschauung durchzusetzen. Die Nominaldefinition wird zur Realdefinition, wenn deren Objekt und Wesenheit dem Ganzen der Bildung angepaßt ist, womit auch die Intuition (Leibniz) zu ihr hinzugetreten, d. h. die Anschauung nach ihr gebildet ist. Ohne diese, die synthetische Beziehung auf die Totalität des Bewußtseins, ist jeder Satz eine Tautologie, als welche er auch „bewiesen" wird durch Zurückführung auf den Satz des Widerspruchs unter Ausschluß des intuitiven Momentes.

Wie konnte Kant von Wissenschaft handeln, ohne die Vernunft zu ihrer Grundlage zu machen? Man muß damals unter Vernunft ein sehr enges Gebiet befaßt haben; heute gilt das womöglich in noch höherem Maße; wo der Begriff überhaupt Verwendung findet, wird er ohne Erörterung und Definition einfach als etwas von selbst Verständliches aufgenommen.

Kants Vermögen sind nichts anderes als die Hypostasen nicht einmal wesentlich unterschiedener Wissensgebiete, deren Ableitung aus den Vermögen daher ein Zirkel ist. Eine Raumanschauung wird beispielsweise erst erzeugt durch einen entsprechenden Raum-

begriff, d. h. unsere Raumanschauung ist ein Produkt unserer Bildung. Daß wir keine andere Raumanschauung haben, beweist nur, daß wir in diesem Punkte einfach abhängig sind von der Vergangenheit, für welche allerdings Möglichkeit und Wirklichkeit durchaus zusammenfallen, nicht aber deren absolute Unmöglichkeit. In den neueren Geometrien und Raumbegriffen ist immerhin die Möglichkeit und ideale Wirklichkeit neuer Anschauungen gegeben, wenn auch begreiflicherweise die gewohnte, eingewurzelte Anschauung Ausgangspunkt, Maß und Norm vorderhand bleibt, gleichwie einer, der fremde Sprachen zu lernen beginnt, zunächst noch in seiner eigenen nach deren Formen denkt, auf sie alles bezieht, an ihr alles mißt. Für eine neue Raumanschauung scheint zunächst auch noch kein Bedürfnis vorzuliegen; sie hat vorläufig nur die ideale Bedeutung, daß sich das Selbst auch über diese Form des Daseins Herr weiß.

Es gibt schlechterdings keine Erfahrungswissenschaft im Sinne Bacons und der Empiriker.

8. Die grammatischen Grundformen.

Der Hauptbegriff der Wissenschaft ist die Substanz in objektiver Fassung. Als intelligibles Prinzip ist Substanz die Form der Religion.

Substanz ist das Gestaltungsprinzip alles Objektiven, der Bewegung, und tritt somit dieser, dem Inhalte, als reine Form apriori gegenüber.

Hat nämlich das Selbstbewußtsein die Reflexion (durch Vernunft) gegen das Objekt vollzogen, so ist es selbst nun wiederum die Form, nach der das Objekt begriffen wird. Der Erkenntnisdualismus tritt zwar auch hier auf: Substanz—Nichtsubstanz (Erscheinung, Bewegung, Beziehung). Die Substanz aber ist ihrer Beziehung übergeordnet in der Weise, daß Einheit das Prinzip der Quantität, Ursache das der Relation ist. Das Ergebnis der Urreflexion des Selbst gegen das Objekt wird derart auf das Objekt selbst übertragen (Anthropomorphismus). Das Substanzprinzip ist demgemäß identisch mit dem teleologischen, d. h. der M e t h o d e d e s D e n k e n s s c h l e c h t h i n, also auch mit dem principium individuationis. Die objektive Substanz ist Setzen einer (nichtspontanen, abgeleiteten) Aktivität auf Grund meiner Passivität.

Die Reflexion dieser apriorischen Form gegen allen Inhalt, die Gestaltung des Seienden durch die Substanz ergibt den Begriff. Reflexion ist das Prinzip der Abstraktion und Isolation, durch welche die Bewegung in die Begriffe des Raumes und der Zeit zerlegt wird; an ihrem Negativen, der Beziehung, hat sie aber zugleich das Prinzip der Synthese (Urteil durch Prädizieren), wodurch die Bewegung begrifflich konstruiert wird.

Das folgende Bedenken Kants ist merkwürdig. „Daß schließlich die transzendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andern zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus.“ Er redet vom „Begriffe“ der Bewegung, wo er konsequenterweise: „Anschauung“ sagen müßte. Das Objekt, das Bewegliche, ist ja selbst wiederum etwas vom Subjekte vermittelst der Kategorien Geschaffenes; es kann also nur dem Verstande angehören. Gehören denn überhaupt zur Sinnlichkeit Begriffe? Die Scheidung in Sinnlichkeit und Verstand macht die ganze Frage undiskutabel: die transzendentale Ästhetik fällt außerhalb der Möglichkeit der Philosophie. Es ist aber ganz klar, daß diese Kantische Überlegung durch die Sprachform der Begriffe bedingt ist.

Die Anwendung derselben zeigt, daß es sich tatsächlich um Raum- und Zeit*begriff* handelt, um die Grundlagen der Mathematik, die nur deshalb einen andern Namen bekommen, damit an ihrer Hand der einzigartige Charakter der Mathematik, die ihr innewohnende apodiktische Notwendigkeit, dargetan werden könne. Mit dieser prinzipiellen Trennung der Wissenschaften, ob nun deren Gesamtheit als rein empirisch oder als rein apriorisch begriffen werde, fällt auch die Scheidewand zwischen Sinnlichkeit und Verstand: sie werden Momente desselben Prozesses. Ebenso ist damit der Vorwand erledigt, daß die Bewegung ein empirisches Objekt (vielmehr Subjekt) voraussetze.

Die Bewegung ist der Inbegriff alles durch Passivität Bestehenden; das Ding dagegen ist das Produkt der Gestaltung der Bewegung durch Substanz; die substantiellen Formen der Bewegung aber sind Raum und Zeit, Ausdehnung und Dauer. Sie sind Formen apriori, die sich aber nicht *wesentlich*, nur

durch größere Allgemeinheit von allen andern Begriffen unterscheiden.

Das „Bewegen", dem eine besondere Wortart entspricht, tritt der Substanz als Inhalt entgegen; er ist ihr aber untergeordnet, da er nur durch Substanz begriffen werden kann und demgemäß nur durch dieselbe ist. Die Bewegung fließt aus Substanz (Kausalität) und setzt sich in solche um. Jedenfalls erfordert das Verbum finitum das Subjekt (Substantiv), wenn dasselbe auch nur postuliert oder durch das rein formale, bestimmungslose und daher der reinen Form der objektiven Substantialität entsprechende „es" ausgedrückt wird. Das synthetische Urteil aber, welches allein die Erkenntnis vermehrt, fordert zwei Substanzen, Subjekt und Objekt, zwischen welchen das Prädikat die Beziehung, den Inhaltsaustausch darstellt. (Vgl. das dritte Newtonsche Gesetz.) Die Genera verbi ermöglichen die Umkehrbarkeit des Verhältnisses, wobei der dargestellte Vorgang selbst eindeutig bleibt. Der Austausch als ruhende formale Beziehungsmöglichkeit gedacht, ist das Sein, welches damit Grundform des Urteils ist. Alle übrigen Satzerweiterungen ruhen auf dem Grundverhältnis von Subjekt und Prädikat, welches allerdings die zweite Substanz implizite haben kann.

Die beiden Substanzen sind nur die formalen Momente, welche zwar an sich eine Vielheit von Wirklichkeiten (Eigenschaften) repräsentieren können, die aber durch das vollzogene Urteil zu einer einzigen Wirklichkeit und Wesenheit im Prädikat zusammengefaßt sind. Die ganze ansichseiende Selbständigkeit und Vielseitigkeit der Substanzen ist in dieser Wirklichkeit aufgehoben; sie haben ihr gegenüber nur noch die Bedeutung, weitere Zusammenhänge (Assoziationen) zu ermöglichen; in ihnen liegt also die Möglichkeit zu den in den Urteilen zu vollziehenden Wirklichkeiten.

Hat auf diese Weise eine Substanz (Ding) eine neue Beziehung (Eigenschaft) erhalten, so ist jedes Urteil, welches diese Eigenschaft expliziert, analytisch.

Ist das Urteil in sich eine Einheit, so ist der dargestellte Verlauf umkehrbar. Es wird ein bestimmter Ablauf konventionell festgesetzt als Norm, dessen Umkehrung dann nur noch in der Form des andern Genus verbi möglich und vernünftig ist. Damit erlangt das Subjekt seine Bedeutung als Ursache. Die Sub-

stanz (verursachende Eigenschaft) ist aber auf keine andere Weise erkennbar als aus der Wirkung selbst. Ursachen und Wirkungen können nur am vernünftigen Objekt durch dessen eigene Mitteilung getrennt erkannt werden; da sich aber von diesem die Sprachform des Urteils herleitet, so wird mit ihr auch der Schein der Substantialität auf das reine Objekt übertragen.

Das Geschäft der Wissenschaft ist, die Wirklichkeit nach der Substanzkategorie zu zerlegen und zu begreifen; ihre systematische Ableitung der Wirklichkeit aus Substanz und Ursache aber ist keine Wirklichkeitserkenntnis. Die Substanz ist auf keine Weise unmittelbar gegeben. Raum, Zeit, Masse, Kongruenz usw. sind demnach nur oberste Begriffe des Systems; sie sind nicht die Grundlagen der entsprechenden Betätigungen, Bewegungen, sondern deren Resultate, vielmehr noch die Bewegung selbst, substantiell gesetzt. Eine Erscheinung durch ihre Ursache begreifen, heißt sie einem Begriffe und allgemeinen Wesen anschließen. Die Ursache ist also nicht eine äußere Wirklichkeit, sondern eine solche im Denken, ein Begreifen, ein assoziatives Wesensetzen. Die Substanz steht ganz allgemein zur Wirklichkeit in demjenigen Verhältnisse, in welchem sie Hertz für einen bestimmten Fall, die Kraft, begriffen hat: „Auf diese Weise wird jede Kraft zwar stets Ursache einer Bewegung, mit gleichem Rechte aber zugleich Folge einer Bewegung; sie wird, genau gesprochen, das nur gedachte Mittelglied zwischen zwei Bewegungen" (Princ. der Mech. Einl.). Die beiden hier genannten Bewegungen sind Momente *einer* Wirkung nach der Form des dritten Newtonschen Gesetzes.

Im Prädikat ist die Wesenheit einer Beziehung adäquat ausgedrückt; darum ist im Denken die Wirklichkeit selbst gegeben, außer der es keine Naturwirklichkeit mehr gibt, welche ja überhaupt nur wiederum auf dieselbe Weise, also durch Denken, Wissenschaft, durch das Prädikat erkennbar wäre. Demnach ruht die größere Wahrheit eines Systems, nämlich Art und Grad der Wirklichkeit zu entsprechen, auf ethischen Gründen: auf größerer Zweckmäßigkeit, größerer synthetischer Kraft.

Die Beziehung setzt den Inhalt der Substanz oder, sofern sie andern *möglichen* Beziehungen gegenüber die Herrschaft behauptet, deren Wesen. Durch die Wesenssetzung wird zugleich differenziert, da die Substanzen ohne sie, das Seins- und Erkenntnis-

merkmal, bloße Formen sind; zugleich werden die differenzierten Gebilde synthesiert. Die Zweiheit wird in der Wesenseinheit (Gleichheit) aufgehoben. Der Begriff vertritt die differenzierten Gebilde als deren Einheit. Er wird zum Namen, sofern er eine Anzahl vollzogener und daher analytischer Inhalts- und Wesensbestimmungen an sich trägt, die durch die momentane Wesensbestimmung, nämlich das durch das Denken aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit erhobene Prädikat, in der Schwebe gehalten werden. Das System der Anordnung und Bewertung der möglichen Prädikate, d. h. das Gestaltungsprinzip des Dinges entstammt der Bildung, in letzter Linie der freien Spontaneität.

Das Ding selbst als formales Gestaltungsprinzip ist apriorische Grundlage des Bewußtseins; der Bildung gehört bloß das „Wie", die Art und Weise an, welche jedenfalls nach Bildungs- und Kulturstufe gänzlich verschieden ist, sowohl zwischen Individuen als noch mehr zwischen Völkern. Aber auch über unsere Bewußtseinskonstitution mit ihrem Vorherrschen von kombinierter Gesichts- und Getastsinnlichkeit leitet sowohl die Reflexion wie auch die Betrachtung des tierischen Bewußtseins hinaus, wenn auch dabei das eigene Bewußtsein Norm und Maßstab des Fremden und Möglichen bleibt. Ding, Raum und Zeit haben jedenfalls schon im Bewußtsein des Hundes nicht dieselbe Bedeutung wie beim Menschen. Was man Instinkt nennt, ist das Handeln aus der Eigenart eines fremden Bewußtseins, das der Erkenntnisart, den Motiven und Normen, ja der ganzen Konstitution des eigenen unangemessen ist und ihm daher unbegreiflich bleibt.

9. Die Identität von Denken und Sein.

Von der Konstitution des Bewußtseins mit seinem Dualismus von Gehör- und Dingwirklichkeiten, von Subjekt-Objekt und reinem Objekt bedingt ist die Entgegenstellung der Welt des Denkens und der Natur. Jene scheint der persönlichen Freiheit und Willkür anzugehören, diese dagegen der objektiven Kausalität und strengen Notwendigkeit. Nun soll im Menschen die Synthese beider aufgezeigt werden, d. h. die Grenze, die man mit erdenklicher Schärfe gezogen hat, soll nun wieder aufgehoben und eine Wesensgleichheit des wesentlich Verschiedenen gefunden werden. Alle Erkenntnislehre, sowohl die idealistische wie die materialistische, ringt

mit diesem Widerspruche, und die Einheit, das absolute Wesen, ist jeweils nur Postulat. Alle Erkenntnislehre denkt realistisch; sie faßt die Zweiheit: Subjekt-Objekt als elementar und gegeben und sucht nach der Vermittlung. Der wahre Idealismus dagegen leitet den Gegensatz ab; da er selbst aber nur mit dem gegensätzlichen Begriffe arbeiten kann, so hat seine letzte Einheit, die im Grunde seine erste, sein Ausgangspunkt ist, synthetisch-transzendentale Bedeutung. Deshalb verließ auch der deutsche Idealismus die Methode der Kantischen Erkenntnisanalyse, ohne doch das kritische Bewußtsein wieder aufzugeben. Der Idealismus ist im Objektiven synthetisch; seine Einheit aber ist nicht letztes Ergebnis der Methode, sondern deren Bestimmungsgrund.

Die Philosophie sucht zu geben, was zugleich Eines und Vieles ist; dieses ist ihr Objekt, jenes ihr Wesen. Das Eine ist ein Prinzip der Auffassung und Gestaltung; das Viele ist ihr allerdings gegeben, aber nicht als letzte Wirklichkeit, sondern als Produkt der gegenseitigen vernünftigen Einwirkung und Differenzierung. Damit ist ihr Zweck und ihr Grund identisch: die Einheit jenseits alles Objektiven. Das Eine ist ein neuer Lebensweg, eine Fülle ungeahnter Betätigungen und Möglichkeiten, ein Erlebnis, eine Lebenswertung aus Selbstheit, welche Synthese des Endlichen und Unendlichen ist. Der Begriff vermag über sich selbst hinauszuweisen, das weiß der Idealismus (vgl. Plotin, En. 4, B. 9, 4.); aber der spekulative Idealismus räsonniert nicht mehr über das transzendentale Moment des Daseins als ein Objekt, sondern er lebt es, es ist ihm oberstes Motiv, Prinzip der Weltanschauung und Weltwertung. Der deutsche Idealismus ist darum nicht mehr Metaphysik, sondern die Synthese des mystischen Einheitserkennens mit dem kritischen Herrschaftsbewußtsein des Subjekts. Der Geist aber, die Synthese von Subjekt und Objekt, ist bei Hegel ebensowohl wie bei Plotin eine äußere Einheit wie Spinozas Substanz für Denken und Ausdehnung. Nicht der einzelne Denkende ist Geist, Allheit schlechthin, sondern ein Teil des Geistes, der Wesenheit, wovon das Selbstbewußtsein nichts weiß. Dieses wird bestimmt durch Vernunft; aber der Bestimmungsgrund ist sein Negatives, sein Gegensatz, — Objekt, das seine Wesenheit sich von dem spontanen Selbst setzen lassen muß. Wenn die Subjektivität überwuchert, hebt sie auch die bloße Existenz des

Objekts, des von außen Wirkenden, (ekstatisch) auf. Der Geist ist eine Einheit aposteriori; unmittelbare, erste und letzte Einheit und Wesenheit bin nur Ich. (Empirisches Ich oder Selbstbewußtsein ist eine contractio in adjecto. Praktisch ist es allerdings eine Wirklichkeit, je mehr nämlich die Persönlichkeit zum Handeln und somit ihr praktisches Wesen von außen bestimmt wird. Dadurch wird zuletzt die Freiheit und Spontaneität zum bloßen Postulat und das Objekt zur Wirklichkeit.)

Im Übergang aus der religiösen Gebundenheit zu der philosophischen Freiheit entwickeln sich im Griechentum die Keime und Möglichkeiten der gegensätzlichsten Weltanschauungen beinahe spontan, wobei sie die kulturelle Einheit nicht aufheben, sondern als Momente gebunden in derselben verbleiben. Die Heraklitische Philosophie erscheint als der gemeinsame Boden des fast gleichzeitig auftretenden idealistischen Grundprinzips der Identität von Denken und Sein wie auch des Objektivismus des Empedokles und Demokrit. Das Griechentum denkt durchweg realistisch: dem Objektivismus ist das Erscheinende oder vielmehr dessen begriffliche Fassung die Wirklichkeit; beim Idealismus steht hinter dieser die ebenso objektive höhere Welt, an der das Subjekt, trotz alles Subjektivismus und aller Mystik, nur t e i l n i m m t, ein Objekt unter Objekten. Doch eben darin zeigt sich die wunderbare Einheit des griechischen Geistes, daß andrerseits selbst der Objektivismus des Demokrit nicht des belebenden subjektiven, ja zuweilen an die Sophisten erinnernden Momentes entbehrt. Das Vermittelnde, Vernünftige bleibt dem Griechen das Reale. Der Objektivismus wird aber in seinen letzten Prinzipen äußerst dürftig: ein leeres Sein, ein leeres Atom.

Aber gerade die Entwicklung des Atomismus zeigt seine metaphysische Natur; er endet mit dem formalen Träger, der Substanz und einer oder zweier sich nur als Gegensätze bestimmender Kräfte. Die Synthese ist gewaltig; aber sie vollzieht sich auf Kosten des Reichtums des Lebens, auf Kosten der Innerlichkeit und Freiheit. Und v o r a l l e m: sie zeigt, d a ß a u c h b e i i h m d a s L e t z t e u n d W i r k l i c h e d e r B e g r i f f ist. Denn am Atom ist doch nichts Sinnliches mehr, sondern der rein begriffliche Gegensatz des Substantiellen und der Wirkung (Kraft) in einer Form, bei der Qualität und Quantität noch eins sind, d. h. jene als durch diese bestimmt

gelten soll. Und weiter hat es auch die moderne Energetik nicht gebracht. Die Konsequenz des Atomismus ist also auch die Identität von Sein und Denken in einer ganz bestimmten Form; der Materialismus aber ist das Prinzip des mittelmäßigen und schwachsinnigen Denkens, der vor allen Konsequenzen, Verwicklungen und Widersprüchen Halt macht und ignoramus sagt. Dabei müssen die konsequenten Denker des Objektivismus von Demokrit bis auf Kant zumeist bei den Blinden und Lahmen im Geist Pate stehen.

Das Dingliche ist nicht ohne das Sinnliche; dieses aber wird bestimmt vom Begriffe durch Vernunft, nicht aber durch ein Ding an sich. Das Begriffliche und das Sinnliche, sofern dieses nicht noch auf der Stufe unentwickelter Idealität verharrt, sind identisch; Diesseits und Jenseits sind begriffliche Momente, nach denen die Wirklichkeit zerlegt und begriffen wird. Das Diesseits ist die Passivität und die ihr als Natur oder Außenwelt zugestandene, abgeleitete Substantialität; das Jenseits oder das substantiell-transzendentale Moment ist die Spontaneität und Freiheit.

Die Momente des Dinges sind: seine Substantialität, d. h. seine apriorische Form, und seine Eigenschaft oder sein Merkmal, nämlich die begrifflich gesetzte (erfahrungsmäßige) Beziehung von Substanz zu Substanz. Das ist sein gesamtes objektives, allgemeines Dasein; außerdem aber hat es nur noch das transzendentale Moment der idealen sinnlichen Anschaulichkeit. Sie ist vorläufig bloß subjektiv; doch liegt in ihr die Möglichkeit, daß ein subjektives Empfinden allgemein werde und sich als objektive Eigenschaft konstituiere. Damit ist sie dann bestimmbar und benennbar geworden und gehört also wieder dem Begriffe an. Die Analyse jedes Dinges zeigt, daß sein Wesen und Sein (d. h. die latenten Wesenheiten) in seiner Zweckmäßigkeit liegt. Die Philosophie der Sprache, wie sie in W. v. Humboldt einen eigenen und eigentümlichen Zweig des deutschen Idealismus darstellt, vervollständigt die Aufhebung und Vernichtung des ansichseiend Objektiven bis in seine letzten Konsequenzen.

Damit ist die Erscheinung als eine bestimmte Stufe der Wirklichkeit, nicht aber als deren Gegensatz begriffen, ebenso wie die Wirklichkeit dessen, was man Einbildung nennt (irgendein transzendentes, in der Subjektivität verharrendes Objekt): es sind Wirklichkeiten, soweit sie Motive, Werte sind. Das All-

gemeinste ist objektiv das Wirklichste, nämlich die extensivste Wirklichkeit, eine solche für die Vielen; aber das freie schöpferische Handeln ist eine Wirklichkeit höherer Art, der daher auch ihr Objekt entspricht als eine intensive Wirklichkeit. Die Form der extensiven Wirklichkeit ist der Begriff, der intensiven das Ideal.

Das Ding wird gleichzeitig mit seinem Wesen gesetzt und geschaffen; es ist das ruhende oder substantielle Wesen einer Bewegung, der das Ding als Objekt und das zeitlose Wesen als Ursache und Antezedens zugrunde gelegt wird. Das Wesen des Dinges ist seine Funktion; sie aber wird durch Zweckmäßigkeit erkannt.

10. Die Methode.

Aus der Verbindung der Bewegung als dem Objektiven und dem begrifflich-substantiellen Momente als der Methode leiten sich alle Kategorien her. Das erste Moment, das die Substanz aus der Bewegung löst, um sie zu begreifen, ist der Raum. Nach der Methode der räumlichen Begriffe wird auch ihr Gegensatz gestaltet: die Zeit. Es gibt keine Zeitwissenschaft, wie es eine Raumwissenschaft gibt, da die Zeit das Negative und Gegensätzliche des Substantiellen ist. Zeit ist Bewegung, die schon nach einer Seite hin, durch den Raum begriffen ist. Wird aber die Bewegung, welcher der Raum schon zugrunde gelegt ist, abermals durch die Substanz zerlegt, so entsteht die Quantität, die Zahl, das Kontinuum. In dieser Dreiheit liegt die Gesamtheit des Objekts beschlossen; alle Qualität, sofern bei ihr von subjektiver Teilnahme abgesehen wird, ist durch Quantität zu begreifen. Qualität ist eine Festsetzung durch den Begriff, eine willkürliche Abgrenzung im Kontinuum; es ist das Postulat alles Begreifens, daß jede Qualität als eine Quantitätsstufe einer höheren Wesenseinheit begreiflich sei.

Die Bewegung wird durch ein System von Beziehungen und Bedingungen begriffen und konstruiert. Die Bedingungen sind, wie oben ausgeführt wurde, die verschiedenen Ergebnisse der Gestaltung des Objektiven durch das methodische Grundelement. Es gilt von aller Wissenschaft, was Hertz von der Mechanik sagt: „Wir betrachten es als Aufgabe der Mechanik, aus den von der Zeit unabhängigen Eigenschaften materieller Systeme die in der Zeit verlaufenden Erscheinungen derselben und ihre von der Zeit abhängigen Eigenschaften abzuleiten". Es ist hinzuzufügen: nach-

dem die außerzeitlichen Eigenschaften vom Subjekte aus der Zeit substantiiert sind. „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einem Gesichtspunkte der Ewigkeit («ohne irgendeine Beziehung auf die Zeit») zu fassen" (Spinoza). Darin liegt auch der Grund der Leugnung aller Bewegung durch den erwachenden Idealismus der Griechen.

Die Kausalitätskategorie ist damit zugleich erledigt: die Ursache ist das Zeitlose, d. i. das substantielle Wesen der Bewegung selbst, das durch diese bestimmt und gemessen wird. Ursache ist nicht selbst Gegenstand einer direkten Erfahrung; aber gerade in der Art ihrer Verwendung tritt deutlich der anthropomorphe Ursprung der Substanzkategorie zutage: die Ursache stellt den Willen (die Tendenz) und somit die Spontaneität, den inneren Zweck des Dinges dar. Der Zweck reflektiert aber nicht auf das Ding selbst zurück; auch kann er sich nicht direkt als solcher kundgeben, was nur durch Vernunft geschehen könnte. Daraus folgt abermals: das Wesen des Dinges (das als solches nur formaler Träger seiner Wesenheiten oder Eigenschaften ist) ist nichts anderes als die zeitlose Funktion oder Bewegung; das Ding und der Begriff sind identisch. Nach der Kausalitätskategorie erfolgt die Analyse des zeitlichen Verlaufs. Gemäß einem vorhandenen System der Dinge oder Bedingungen wird ein bestimmter Ablauf erwartet: das Erkennungsmerkmal ruft assoziativ die gemachten Erfahrungen auf, wie die Kausalitätskritik Humes und Spinozas (Eth. II, 44; Zus. I) lehrt. Tritt die erwartete Bewegung nicht ein, so wird die erfolgte Bewegung als Resultante mit dem System als der bekannten Komponente ins Verhältnis gesetzt. Die gesuchte Komponente dieser Relation wird als eine neue Bestimmungsursache (Bedingung) substantiiert.

Das Grundverhältnis von Substanz und Bewegung ist die objektive Manifestation des logischen Grundverhältnisses von Subjekt und Objekt oder des vernünftigen von Aktivität und Passivität, wobei alles Positive jeweils eine Synthese beider ist. Wie Substanz, Aktivität und Subjekt nur das formende Prinzip darstellen, so ist Bewegung und Objekt jeweils ein nicht näher aufzulösendes Ergebnis der Durchdringung beider, eine Gleichgewichtslage von Aktivität und Passivität, Form und Inhalt. Gegen jedes neu auftretende formende Prinzip tritt das vorhergehende, objektivierte zurück; es wird zum Inhalte, zum Mittel.

So ist natürlich dieser logische Grunddualismus Prinzip aller Philosophie und Wissenschaft. Die Geschichte der Philosophie stellt sich dar als eine im Zusammenhang mit der gesamten Lebenswertung stehende und in ihrer eigentümlichen Form aus der Tiefe der Freiheit entspringende Bewertung des Einen gegenüber dem Andern, also als eine Reihe aufeinanderfolgender abwechselnder Ausgestaltungen des Idealismus (der rationalistischen Vernunftlehre) und des Empirismus.

Die Gesamtheit der Kategorien oder Aussage- und Beziehungsformen leitet sich auf dieselbe Weise aus dem Grundverhältnis ab. Die Möglichkeit z. B. scheidet von der Wirklichkeit nur der Grad, die Quantität: sie ist eine beginnende, eine künftige Wirklichkeit. Die Notwendigkeit nimmt ihr eigentümliches Wesen aus der Teleologie. Relation ist der Inhalt, die zeitlose Bewegung, die Eigenschaft.

Die Anordnung der Kategorien bei Kant weist auf die über den Dualismus hinausgehende Dreieinheit der Dialektik hin, welche nun die Bewegung vollständig konstruieren kann, wodurch die Philosophie über den starren Rationalismus hinausgelangt zum Relativismus und zur Historie. Es bedarf dieses neuen Prinzips, weil die protestantisch-idealistische Subjektivität sich vom Allgemeinen emanzipiert hat und nun zu ihm in das dem neuen Bewußtsein entsprechende Verhältnis gesetzt werden muß. „Dieses Dritte (das Werden, Übergehen) hat vielfache empirische Gestalten, welche von der Abstraktion beiseite gestellt und vernachlässigt werden, um jene ihre Produkte (Sein, Nichts) jedes für sich festzuhalten und gegen das Übergehen geschützt zu zeigen" (Hegel, Logik, I). Es handelt sich aber um mehr als „empirische", d. h. in diesem Falle eine vermengte, unreine, mindere Wirklichkeit. Das Werden, das Übergehen hat die höchste Wirklichkeit, — es verbindet das bloß postulierte, ansichseiende Allgemeine und das Intelligible nach dem Prinzipe der Zeit; beide haben erst im und durch das Werden ihre Bedeutung.

11. Der historische Begriff.

Der rein rationale Begriff gibt eine abstrakte Wesenheit; sein Merkmal ist eben die scharfe Wesens- und Grenzensetzung. Der historische Begriff dagegen führt die Zeit mit ein: das Wesen be-

kommt einen Anfang und ein Ende; der historische Begriff überbrückt die Gegensätze, die durch das rein rationale Denken aufs schärfste gezogen sind; die Wesenheiten gehen ineinander über und gleichen sich aus. Gibt das rationale Denken einen Querschnitt durch das Dasein, so bringt das historische Denken den ergänzenden Aufriß hinzu. Jener zeigt nur die gegenseitige Lage der Wesenheiten: dieser fügt sie zu einem sinnvollen Ganzen zusammen. Während der rein rationale Begriff auf jener Fiktion von der objektiven Substanz beruht, schreitet der historische darüber hinaus: das objektive Dasein löst sich in lauter Beziehungen der wirklichen Substanzen auf. Das Objektive selbst hat nur Wirklichkeit durch diese Beziehungen, im Werden und Übergehen; seine Wesenheit ist vom Subjekte gesetzt und wird von einem Subjekte gemäß dessen Eigenart aufgenommen. Der historische Begriff leitet den Objektivismus in den Relativismus über; zugleich führt er aber auch zur wahren Substanz, zu dem Objekte, welches Spontaneität besitzt, zum vernünftigen Subjekt-Objekte. Dieses setzt sein Wesen selbst in seiner Handlung und gibt auf vernünftige Weise Kunde von seinen Zwecken. Gegenstand des Historikers ist nun der Gegensatz eines allgemeinen Wesens gegen ein persönliches und freies Wollen und Tun. Aus einem solchen Gegensatze erfolgt jeweils die Weiterentwicklung, entspringt das Neue. Zuvor aber müssen die gegensätzlichen Wesenheiten der Komponenten selbst bestimmt bewertet werden. Die eine, das Allgemeine, ist eine subjektive Synthese und Bewertung nach Art der physikalischen Wesenssetzung (vgl. Taines historische Begriffsbildung); die andere dagegen ist eine autonome Substanz, welche ihr Wesen selbst setzt. Die Wesenssetzung des Physikers ist ebensowohl subjektive Bewertung, Hervorhebung einer Eigenschaft gegenüber allen übrigen; diese andern aber kämpfen nicht gegen die eine; sie bestreiten deren Herrschaft nicht zugunsten ihrer eigenen — sie haben keine Spontaneität. Das Naturobjekt ist gefügig, läßt sich sein Wesen ohne Widerstand bestimmen; aus der Resultante und der einen Komponente wird die erregende Ursache einfach gesetzt. Der Historiker hat denselben Weg zu gehen; aber er trifft auf eine wahre Ursache, die mit Spontaneität und Vernunft begabt ist. Da zeigt sich denn, daß sein Resultat, der historische Begriff, ein Gebilde seiner eigenen Subjektivität ist, daß ein ansich allgemeines Wesen nur Postulat ist.

Wenn der historische Begriff auch einerseits durch jene teilhabende allgemeine Komponente, die den passiven Pol der Methode bildet, das Werden als eine Quantitätsänderung vorhandener Qualitäten darstellen kann, so weist doch die andere Komponente auf den absoluten Ursprung des Seienden aus der Freiheit und Spontaneität der Persönlichkeit, auf eine wahre ansichseiende Ursache. Das allgemeine oder passive Moment der Methode wird auf dieselbe Weise begriffen; so erweisen sich als letzte Elemente alles Seins und Werdens die persönliche Aktivität und Passivität. Damit ist aber die Historie in die Philosophie übergegangen, mit der sie unumgänglich in Wechselwirkung stehen muß, wie sie ja schon durch das aktive Element der Methode jederzeit auf die Philosophie hinweist und sich auf sie gründet. Insofern wenigstens gelangt die Historie zu Anfängen und Enden ihrer Wesenheiten, wenn sie auch deren weitere Erörterungen nicht selbst übernehmen kann. Insofern bleibt auch der historische Begriff fließender, mehr im Gebiete der Subjektivität und Kunst; und darauf gründet sich sein höherer Bildungswert gegenüber dem Naturbegriff.

Die Einfachheit der Abhängigkeit des Naturwesens macht, sobald es sich durchgesetzt und in der Bildung konsolidiert hat, daß sich in ihm Einheit und Maß festsetzen lassen; die vielfache Bedingtheit und die transzendental-objektive Grundlage des historischen Wesens dagegen läßt irgendwelche Meßbarkeit innerhalb seiner nicht zu. Es treten also hier Form und Inhalt des Begriffes auseinander; die Form zeigt sich als eine persönliche (Kunst) oder zeitlich bedingte Lebenstendenz des Historikers, mit der er den ansichseienden und auf vernünftigem Wege (hauptsächlich durch schriftliche Berichte) gegebenen Stoff durchdringt und überwindet. Die Historie ist so der Reflex zeitgenössischen Lebens, lebendiger Ideen, welche die Mannigfaltigkeit des Stoffes gestalten und als Ganzes begreiflich machen.

Das historische Wesen hat einen Anfang und ein Ende; es ist zeitlich begrenzt und macht eine Entwicklung durch. Mit dem Wesen wird ein Zeitabschnitt als Einheit und als unterschieden von andern bestimmt, was im Wesen der Zeit selbst nicht liegen kann. Die Synthese des Mannigfaltigen, welche durch jede Wesenheit gegeben wird, läßt sich in den Naturwissenschaften einem Kreise vollkommen einprägen. Das Schauen und das Objekt werden

identisch und deshalb glaubt sich das Subjekt vom Objekt affiziert, von ihm leidend. Die Subjektivität des Schaffenden bleibt außer Betracht. Der Historiker dagegen bleibt seinem Objekt gegenüber stehen; er ist der plastische Künstler, dem der gegebene Stoff zum Ausdrucksmittel seiner intuitiv erfaßten Einheit, der Idee, wird.

Es war eine Hauptaufgabe des Positivismus, daß er die einseitige Abhängigkeit alles historischen Wesens, d. h. ein solches in der Art des naturwissenschaftlichen zu begründen suchte, auf Grund der Voraussetzung, daß der Mensch und seine Zwecke jederzeit von einem konstanten Naturwesen durchaus abhängig sei. Das Ziel dieser Geschichtsphilosophie war die Übertragung der mathematisch-deduktiven Methode auf die Historie zum Zwecke des Vorhersagens des Künftigen. Dies Ziel ist doch z. B. bei Himmelserscheinungen schon erreicht; für die Geschichte ist das vollständig aufzustellende System der wirkenden Bedingungen (die Weltformel Du Bois-Reymonds) nur komplizierter, doch nicht unerreichbar. Und wie stolz schauen diese Männer der aufgeklärten Wissenschaft herab auf Astrologie und Alchemie, denen doch immerhin wie jeder Zauberreligion eine gewisse Wirklichkeit, die im Abschnitt über Religion zu erörtern ist, zugrunde liegt, während zu solchen Bestrebungen nur ein kindischer Wunsch, ein lächerlicher Aberglaube und das Gefühl der eigenen Unbedeutendheit führt. Sogar über die Metaphysik erlauben sie sich abzuurteilen, von der sie sich selbst einen Begriff nach Art ihres Schamanismus machen! Der Substanzaberglaube tritt kaum irgendwo krasser zutage als bei den positivistischen Gegnern der Metaphysik, bei Comte, bei Marx, dem Schüler Hegels!

Die Geschichte emanzipiert sich wieder von dem naturwissenschaftlichen Joche, unter dem sie es als eine Beleidigung ihrer wissenschaftlichen Würde empfunden hatte, eine Kunst zu heißen, nicht etwa aus Verzweiflung, das positivistische Ideal nicht realisieren zu können. Sie sieht dasselbe nicht mehr als eine Wünschbarkeit an.

Durch die Anregungen Nietzsches hat das Wertproblem sich als Grundproblem der Geschichte[1] konstituiert. Der Gegensatz der Elemente der Wissenschaften ist aber ein bloß quantitativer, und

---

[1] Vgl. Rickert, Grenzen d. naturw. Begriffsbildung.

in Zukunft wird der rationale Begriff als eine Spezialform des historischen zu begreifen sein.

Die Perspektive des Schauens und Wertens, welche von dem historischen Wesen gegeben wird, heißt Entwicklung. Es wird die durch das Wesen gebildete zeitliche Einheit zum Prinzip der Synopsis des Mannigfaltigen. Der Augenblick, in dem sich das Wesen am reinsten und deutlichsten manifestiert, gilt als der Zweck der vorhergehenden Stufe, bei der das Wesen noch mit andern Wesenheiten um die Herrschaft ringt. Hier tritt also deutlich ein metaphysisches und teleologisches Moment hervor, das der Entwicklungsbegriff in sich schließt.

Die Frage nach dem Anfang und Ende, d. h. also auch nach den Qualitäten überhaupt, war die schwache Seite der bisherigen Entwicklungslehre, der naturwissenschaftlichen sowohl wie der historischen. Das Wesen muß am Anfang irgendwie ideell vorhanden, als Anlage hypostasiert sein, wenn es sich durch einen rein quantitativen Prozeß, als welchen allein das Werden objektivistisch begriffen werden kann, in Wirklichkeit umsetzen soll. Setzt die Geschichte also einen absoluten Geist mit bestimmten Anlagen und Qualitäten voraus? Muß ein System von Keimen, ein Einschachtelungssystem[1] vorausgesetzt werden, aus welchem sich das Dasein auswickelt?

Aber das Wesen, die Qualität, ist doch nur da wirklich, wo es als solches erkannt und gesetzt wird, im und durch das Subjekt. Somit ist es wirklich, wo es zum ersten Male (als Idee) zum Bewußtsein gekommen ist, welches Bewußtsein es aus seiner Spontaneität erschafft. Das Wesen jener Naturentwicklung gehört also vollkommen dem beobachtenden und setzenden Subjekte an; das historische Wesen dagegen hat objektives Dasein, wo es sich in Bewußtsein und Handlung manifestiert. „Die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist" (Hegel). Das „Unbewußte" ist die objektive Hypostase eines Werdenden; solang es eben das Unbewußte ist, ist sein Wesen reine Negation; aber gerade die

[1] „Der Begriff von Entstehen ist uns ganz und gar versagt; daher wir, wenn wir etwas werden sehen, denken, daß es schon dagewesen sei. Deshalb kommt das System der Einschachtelung uns begreiflich vor", Goethe. Vgl. Kant, Kr. d. Urt., § 80.

Negation wird zum Symbol der höchsten, idealen Wirklichkeit, zum Transzendentalbegriff, der auf die Wurzel alles Seienden hinweist. Damit ist die Erkennbarkeit alles Seins und Wesens, also eine absolute Erkenntnis, postuliert. Aber nur insoweit, als der Einzelne das vollkommene Wesen in sich selbst darstellt: als rein formales, absolutes, aber leeres Subjekt, dem ein ebensolches Objekt gegenübertritt — das Postulat der reinen Vernunft.

Das Wesen konstituiert eine Qualität; es tritt aus dem Intelligiblen hervor in der schöpferischen Handlung. Das Werden kann in der Tat auf objektivem Wege so wenig begriffen werden, daß alle Wesenheiten als ideell präexistierend gesetzt, d. h. hypostasiert werden müssen. Die Wissenschaft aber sucht es dadurch zu begreifen, daß die spezifische Qualität als unwesentlich und subjektiv ausgeschaltet und durch eine Quantitätsstufe einer allgemeineren Qualität ersetzt wird. So gelangt sie letzten Endes an jene leeren Grundformen des Objektivismus.

Quantitätsänderungen erzeugen neue Qualitäten; dabei beruhigt sich der Objektivismus, indem er die Beziehung der Qualität als solcher auf den lebendigen Grund des Daseins einfach ausschaltet. So sind beispielsweise die in den sieben Namen des Sonnenspektrums enthaltenen Empfindungsqualitäten durch die mathematische Methode der Optik als Quantitäten derselben Grundqualität begriffen. Das Wesen der Qualität selbst aber ist Empfindung, Beziehung auf die Subjektivität, deren Gemeinsamkeit ein Produkt der Kultur und Bildung ist. Die Ausschaltung der Qualität, deren Differenzierung und Verfeinerung das künstlerische Ausdrucksmittel ist, macht diese Art der Wissenschaft unfruchtbar für die Kunst, und aus dieser Erwägung ist Goethes Farbenlehre entstanden.

So ist denn auch jeder geschichtliche Zeitpunkt sowohl Kulmination eines Wesens wie auch Übergang zu einem anderen; die subjektive Perspektive bestimmt ihn als das eine oder das andere. Es kann aber der Historie am wenigsten darum zu tun sein, den Reichtum der Qualitäten zu verflüchtigen, denn ihr Objekt ist die Persönlichkeit, welche Selbständigkeit und ursprüngliche Einzigartigkeit besitzt. Das allgemeine Wesen stammt von ihr und trägt mit ihr einen irrationalen Faktor in sich. Durch die Historie treten wir mit den Großen der Vergangenheit in einen bildenden Ver-

kehr, wie ihn zeitgenössisches Leben niemals geben kann; sie gibt ungeahnte Anregungen und Möglichkeiten; sie kennen, heißt die Grundlage der eigenen Bildung, des eigenen Daseins kennen.

Quantitätsänderung erzeugt eine neue Qualität, sobald eine neue ideelle Form gestaltend und abgrenzend an sie herantritt. Umgekehrt kann sich Qualität in Quantität auflösen, wenn eine erweiterte Begriffsbildung, eine neue Synthese, eine Wesenheit höherer Art setzt und alle vorher gültigen Werte und Urteile zu unwesentlichen macht.

Wenn einmal das Wesen des Menschen absolut bestimmt sein wird, so kann ein Traum der Neueren, die Menschheitsgeschichte in Erfüllung gehen. Diese Hoffnung entspringt aber auch der positivistischen Voraussetzung, daß das Wesen des Menschen in die Naturwissenschaft gehöre, jedenfalls aber, daß es sich rationalistisch bestimmen lasse. Darauf wird dann das Paradies der künftigen Vollkommenheit erbaut und die Geschichte als die Annäherung an das absolute Ideal begriffen. Das lebendige Ideal aber ist kein absolutes; es kommt dem Einzelnen nicht von außen, sondern aus dem eigenen freien Willen.

Wenn das bewußt Subjektive als Merkmal des historischen Begriffs bezeichnet wird, so ist damit nicht gemeint, daß dem Historiker die subjektive Reflexion allerwege störend zwischen die Beine laufe. Er bedarf jedoch der Geschichtsphilosophie; er muß sich Rechenschaft geben über seine Wesenheiten und die Grundlagen seiner Methode, denn der Gegenstand führt ihm jederzeit andere Möglichkeiten vor Augen: er ist bewußter Synthetiker, wenn er auch an die Objektivität seines Wesens glaubt. So heißt es in Rankes „Geschichte der Päpste“: „Unzweifelhaft ist: es sind immer Kräfte des lebendigen Geistes, welche die Welt von Grund aus bewegen. Vorbereitet durch die vorangegangenen Jahrhunderte erheben sie sich zu ihrer Zeit, hervorgerufen durch starke und innerlich mächtige Nationen, aus den Tiefen des menschlichen Geistes. Es ist ihr Wesen, daß sie die Welt an sich reißen. Je mehr es ihnen gelingt, je größer ihr Kreis wird, den sie umfassen, desto mehr treffen sie mit eigentümlichem, unabhängigem Leben zusammen, das sie nicht so ganz und gar zu besiegen und in sich aufzunehmen vermögen. Daher geschieht es — denn in unaufhörlichem Werden sind sie begriffen, — daß sie in sich selbst eine Um-

wandlung erfahren. Indem sie das Fremdartige umfassen, nehmen sie schon einen Teil seines Wesens in sich auf: es entwickeln sich Richtungen in ihnen, Momente des Daseins, die mit ihrer Idee nicht selten im Widerspruch stehen."

Die Idee ist aposteriori gesetzt als das Wesen der Wirklichkeit; sie sichert die Historie vor der Anarchie, vor dem Zufall, vor jener Kleinkrämeranschauung, die aus irgendwelcher Tendenz die großen, historischen Ereignisse auf Zufälligkeiten und Bagatellmotive zurückführen möchte. Die Idee sichert dem historischen Werden die Freiheit, den Ursprung aus dem Intelligiblen und gibt der historischen Darstellung die Breite und Ruhe der Auffassung.

Das Werden, die Handlung ist die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt. Der Rationalismus, der in den schroffen gegensätzlichen Resultaten verharrt, steht beim Werden überall vor Rätseln. Der Theoretiker der Entwicklungslehre selbst, H. Spencer, liefert mit seinem Agnostizismus die Beweise für diese Behauptung. Das Werden der Qualitäten wird deshalb einfach vernachlässigt oder direkt geleugnet. „Entwicklungen sind Krankheiten", sagt Feuerbach.

Daß vergangene Zeiten nach unserer eigenen Lebenstendenz und Weltanschauung begriffen werden müssen, ist klar; aber komisch berührt der Versuch, die Tendenz dem historischen Objekte als Idee zugrunde zu legen, um sie hierauf aus dem so gestalteten Objekte abzuleiten und zu begründen. Oft wird, besonders gern von den Theologen, Geschichte einfach gemacht, um dadurch eine Tendenz mit höherer Autorität auszustatten; dazu braucht man nicht auf sogenannte „dunkle" Zeiten wie das alte Judentum oder das Mittelalter zurückzugreifen, sondern nur an die moderne Theologie oder Tolstoi mit ihrem „Wesen des Christentums" zu erinnern, wobei denn jede Entwicklung zu einem Abfall von dem (zeitlich gar nicht unterbringbaren) Wesen wird.

In der Tat kann nicht einmal die bloß quantitative Entwicklung rein auf objektivem Wege begriffen werden. Denkt man sich das Werden als eine Überwältigung, eine Aneignung fremden Stoffes, so bedarf es immer eines Prinzips dieser Assimilation; ein solches aber ist nur das selbstbewußte Leben, das Intelligible, in welchem alles Objektive endet und von welchem es ausgeht. Dieses Prinzip der Assimilation ist die Grenze der Möglichkeiten für die Evolutionslehre der Natur. Hier ist diese um nichts besser

dran als die Historie, die in ihren Persönlichkeiten immer noch ein lebendes, schaffendes Objekt besitzt. Aber die Historie hätte sich ihre Sache gern bequem gemacht, ihre Begriffsbildung erleichtert, indem sie die Naturgeschichte, welche doch nichts ist als eine Auseinanderlegung eines Natursystems nach einem zeitlichen Schema, zur Voraussetzung genommen, die sich ihrerseits angewöhnt hatte, ihre brennenden Fragen zu Tode zu schweigen oder — mit Berufung auf Kant — sich beim Nichtwissenkönnen zu beruhigen.

Die Wissenschaften sind charakterisiert durch ihre Stellung zwischen Subjekt und Objekt. Das Objekt an sich, das reine Sein, ist der Grenzbegriff des Subjektiven, wie umgekehrt das Subjekt die Grenze alles Seienden ist. Die letztere Form hat aber nur im Sinne der ersten praktischen Wert, nämlich das Subjekt als Bedingung des Seins, denn die Persönlichkeit kann sich formal nur als aktiv, als Subjekt setzen, vernünftigerweise aber niemals als reines Objekt. Die Historie nun steht dem Subjekte am nächsten, da sie im vernünftigen Begriffe, also in einem Subjektiven, Objekt ist. Auf diesen ihren eminent bildenden Wert ist schon hingewiesen; sie zeigt auf den Quell alles Großen, sie überliefert gestaltete Erfahrung. Dadurch sieht sich, wie Goethe sagt, der Einzelne auf einen Gipfel gestellt, von dem aus er abermals einen Gipfel in sich darstellen kann. Daneben aber bietet sie eine große Gefahr für den, der sich selbst ihr gegenüber nicht behaupten kann. Die Natur tritt den Menschen nicht so apprehensiv an wie die hinter dem vernünftigen Wort und Werk stehende Aktivität; jene kann seine Eigenheit nicht vernichten. Aber für die Verheerungen durch das Geschichtliche gibt das 19. Jahrhundert Beispiele genug, und die Warnungen Nietzsches vor dem Nachteil der Historie für das Leben sind heute noch ebenso unzeitgemäß wie zu seiner Zeit.

12. Der Idealismus unter der Herrschaft des historischen Begriffs.

Ohne Bewegung ist keine Zeit; Bewegung aber ist der Inbegriff des Objektiven der Natur. In der reinen Form der Zeit wird die Bewegung Anordnungsprinzip einer gewissen Art von Objekten, die in keiner Gegenwart und keiner Sinnlichkeit gegeben sind, nämlich der historischen. Die gegenseitige Beziehung der-

selben untereinander als Gleichzeitigkeit oder Nacheinander erfolgt durch deren jeweilige Zuordnung zu einem Punkte derjenigen natürlichen Bewegung, die als Zeitmaß bestimmt ist. Die Festsetzung des Zeitmaßes ist konventionell; die jeder Bewegung zugrundeliegende und daher von ihr unabhängige und absolute Zeit ist bloßes Postulat. Die Geschichte ist dadurch als eine Bewegung begriffen und übernimmt von der Physik und Organik ihre methodischen Begriffe.

Die Unterscheidung der Zeit als der Anschauungsform des inneren Sinnes von dem Raume hat nicht die prinzipielle Bedeutung, die ihr die „Kr. d. r. V." beilegt. Die Zeit tritt den Menschen ebenso objektiv an wie der Raum, wenn sie auch ihm gegenüber die primäre Form des Objektes, nämlich des Subjekt-Objektes ist. Zum Anordnungsprinzip der Vorstellungen wird die Zeit erst durch die Verknüpfung jener mit der Sprache, durch die „Äußerung". Das ist eine Fundamentalerkenntnis der Sprachphilosophie.

Durch die Zeit wird der Mensch sich selbst zum historischen Objekte. Alle Objektivationen werden durch die Zeit auf ihre Substantialität und Ursache, das Selbst, bezogen. Das Gedächtnis ist das Wesen der eigenen Persönlichkeit in objektiver Reflexion nach dem historischen Prinzip. Es ist die anthropomorphe Grundlage für alle Wesenheit und alle Entwicklung, zugleich Grund und Resultat des Bewußtseins, nämlich zeitloses, dauerndes Wesen dessen, was zeitlich in Erscheinung tritt, das Ergebnis der Wechselwirkung von Aktivität und Passivität.

Die Geschichte ist die Übertragung dieses Vorganges in die Objektivität. Die Substantialität einer Gemeinschaft, ihr Gemeinbewußtsein, ist Resultat und Grundlage aller zeitlichen Erscheinung. Sie kehrt aber das Verhältnis um: bei ihr gehört das Objekt nicht mehr der Persönlichkeit an, sondern diese jenem. Die Wesenheit ist allgemein und unpersönlich. Dafür ist aber außer ihr nichts mehr, denn die Persönlichkeit ist nur bedingte Erscheinung. Die Änderung in der Substantialität der Gemeinschaft wird zur immanenten Entwicklung; — es wird für sie ein transzendentes Lebensprinzip postuliert: der Geist. Seine Emanationen kehren zu ihm zurück: er kommt zum Bewußtsein, am Ende zum Selbstbewußtsein. Die objektivistische Geschichtsphilosophie ist die kolossale, an-

thropomorphe Reflexion des klassischen Bildungsideals in die allgemeinen Verhältnisse historischer Gebilde.

Der substantielle Zusammenhang einer Gemeinschaft tritt aber nicht aus objektiv-transzendenten Regionen durch Vermittlung der Persönlichkeit in ein allgemeines Dasein; dieses ist nur methodische Voraussetzung des Historikers. Seine Wirklichkeit hat es als Bildungsbestandteil jedes beteiligten Bewußtseins, wo es nur wieder durch die subjektive Konzeption wirklich ist. Das Dasein tritt aus dem transzendentalen Selbst durch Handlung und Vernunft in Allgemeinheit über. Das Maß der Allgemeinheit entspricht dem Grade der schöpferischen Macht. Nur durch die Persönlichkeit, also das hinter ihm stehende Leben, in dem allein Spontaneität ist, ist das Allgemeine, der Nomos, eine Macht.

In der schöpferischen Persönlichkeit ist Begriff und Wesen unmittelbar identisch; dieses — ansichseiend Tendenz, Wille — wird zum Begriffe dadurch, daß die Persönlichkeit als erste Stufe seiner Objektivation eine erste Synthese seiner mit dem Objekte vollzieht und so die Idee hervorbringt. In der passiven Persönlichkeit aber bildet sich aus der objektiv herantretenden Wirkung und der eigenen Subjektivität eine Resultante, deren Momente als Inhalt und Form oder Wesen und Begriff als solcher ineinander reflektieren. Es zeigt sich auch hier: alles Schaffen ist Formen; objektiv geworden ist die Form selbst Inhalt; der Gegensatz ist ein relativer, und durch seine Dialektik kann alles Seiende durch den subjektiven Idealismus begriffen werden. Durch den zur Unmittelbarkeit der Persönlichkeit hinzutretenden Begriff (Verstehen, Begreifen), also das Erleiden der fremden Aktivität, wird das (subjektive) Nichts zum objektiven Sein, zum Motive und Wesen für die Passivität und, auf das Bewußtsein reflektierend, zum Allgemeinen.

Die Geschichtsphilosophie hat den metaphysischen Aberglauben wieder hereingeführt, der durch die transzendentale Logik abgetan war. Sobald nämlich die Philosophie die Zeit in die Betrachtung hereinzieht, so setzt sie ihren eigenen Satz, daß alles Negative zugleich positiv sei, insofern außer acht, als der zeitliche Ablauf ein für allemal eindeutig bestimmt sei. Damit ist die Wechselwirkung zwischen dem Substantiellen und der Erscheinung oder zwischen den Substanzen in ein einfaches eindeutiges Abhängig-

keitsverhältnis umgewandelt: das Antezedens wird zur Ursache, allein bedingend; die Wirkung (erscheinende Beziehung) zu demjenigen, als was sie den Metaphysikern immer gegolten hat, zum „bloßen Schein“.

Was aber den Sinnen unter Zeitverhältnissen gegeben ist, hat gar keine substantielle Bedeutung; alles ist da Erscheinung. Die Substanz und Ursache gehört allein der Vernunft an: sie ist wirkliche Substanz im Subjekt-Objekt; als objektive Substanz hat sie nur abgeleitete Bedeutung aposteriori. Somit kann an der Wechselwirkung innerhalb des zeitlichen Ablaufs festgehalten werden. Die Ursache steht zu der Bewegung (Erscheinung) nicht in einem zeitlichen Verhältnisse, sondern ist identisch mit ihrem Wesen. Das begriffliche System, der Bedingungen, welches der Bewegung zum Grunde gesetzt wird, ist eben nur die substantiell-begriffliche Erfassung des Wesens; als solches ist es nicht wirkliche, sondern relative Ursache und ebensowohl bedingt als bedingend. Die Ursache selbst ist transzendentales Prinzip, das unendliche Wesen, welches durch die vernünftige Passivität in Endlichkeit und Erscheinung eingeht. Sie ist also Produkt der Ineinsbildung und Wechselwirkung des objektiv Seienden mit dem neuen Formprinzip. Wie das Intelligible erst durch das Objekt zur Wirklichkeit wird, so erhält es zugleich von ihm sein Wesen, seine Bestimmtheit, die Tendenz.

13. Die historisch-ethische Ursache des Wirklichen.

Zu dem allgemeinen Wesen tritt das subjektive Begreifen in seinen Abstufungen von wesentlich passiver Aufnahme bis zu gestaltender Spontaneität als formales Moment hinzu. Durch diese Form erhält das allgemeine eine Neigung zum Besonderen, denn das Subjekt macht es zum Träger und Vermittler seiner Eigenheit: das Allgemeine erhält eine Tendenz. Allerdings hat das subjektive Moment nur soweit Bedeutung, als es sich selbst zu einem allgemeinen Wesen machen kann; andernfalls bleibt es subjektive Unwesentlichkeit, und das Allgemeine behält in dieser Form sein objektives Wesen. Es wird im Sinne seines Schöpfers Motiv für die teilnehmende Gemeinschaft. Wesen ohne Tendenz ist nur die rein formale Substanz; aller Inhalt ist Bestrebung, Wille.

So ist der Begriff Synthese des Objekts und Subjekts, des

Allgemeinen und Besonderen, die Form des Wesens und die Negation des Unwesentlichen. Die Reflexion zerlegt ihn in das Wesen oder die Idee und die subjektive Form (gemeint ist hier nicht die allgemeine, logische Form des Begriffes überhaupt, sondern die subjektive Erfassung und Gestaltung des Allgemeinen, die Begleitvorstellung, die dem Begriff seine Stellung im Ganzen des Bewußtseins zuweist, die Assoziationen bedingt). Dieser Gegensatz, in abstrakter Getrenntheit seiner Elemente verharrend, gibt die Prinzipe zweier Richtungen und Auffassungen des Idealismus. Der formale Idealismus führt zum Skeptizismus und endet im Nihilismus; die andere Möglichkeit ist der objektive, platonische Idealismus. Es ist bezeichnend für Kant, daß seine Ideen zu bloßen regulativen Prinzipen geworden sind; ohne das Kompromiß mit dem empirischen Realismus, bzw. dem rationalistischen Moralismus wäre der Kritizismus schon bei ihm und Fichte dem Nihilismus anheimgefallen.

Die Idee als solche schafft sich nach der Negation alles Besonderen und Erscheinenden eine neue, selbständige Form; vielmehr: sie setzt sich selbst zur Form der von aller individuellen Verschiedenheit freien, göttlichen Vernunft.

Zwischen zwei Personen besteht irgendeine Erkenntnis- und Betätigungsbeziehung; sie sind beide mit ihrer Subjektivität aktiv beteiligt. Aber als Postulat der Wirkung überhaupt setzen sie zwischen sich ein Wesen, welches rein in sich ruhend die Gemeinsamkeit der divergierenden Subjektivitäten enthält, die Idee. Auch für Kant bleibt der Vernunftgebrauch an die Idee geknüpft, wenn sie und mit ihr die Vernunft auch aus den transzendenten Regionen niedersteigen. Die Idee[1] oder die bestimmte Vernunft ist aber reine Tendenz, Wille, und insofern sie sich als solchen bekundet, schafft sie aus den an ihr beteiligten Persönlichkeiten, für welche sie das Negative ihrer eigentümlichen Bestrebungen ist, ein Subjekt höherer Art. Sie ist der Wille eines Gesellschafts- oder Kulturkreises oder auch des denselben repräsentierenden Ideals, der Gottheit. Und alle Ideen beziehen sich wie bei Plato notwendig auf eine höchste; in ihr ist das Sein und das Nichts identisch. Sie umgibt den Ein-

[1] Kant, Kr. d. r. V., Elem., II. T., II. Abt., I. Abschn. Von den Ideen überhaupt, setzt Idee gleich Zweck. Idee kann definiert werden als Objekt oder Begriff des absoluten Subjekts.

zelnen von allen Seiten, ist Ursache und Resultat, Anfang und Ende, eine Grenze, über die er nicht hinaus kann, und zugleich eine leere Abstraktion, ein Geschöpf seiner vorwitzigen Spekulation und seines Bedürfnisses, sich selbst als absolut zu setzen.

Als religiöses Objekt ist die Idee eben die leere Form, die Grenze der Möglichkeiten für den Einzelnen, der in ihm ein höheres Erkenntnisvermögen entspricht: sie ist das Objekt, das er mit seinem Gefühle, einem unbestimmten Inhalte erfüllt. Der Vernunftgebrauch in der Religion ist nicht etwa die Erkenntnis „übersinnlicher“ Dinge und Wahrheiten, sondern die Empörung gegen alles Objekt, dessen ideale Auflösung im unendlichen Selbst. Die Philosophie sucht aber das Unendliche dem transzendentalen Begriff möglichst adäquat einzubilden, also auch dem höchsten Objekte gesetzmäßige Form und Begrenztheit zu schaffen und so in ihm den Zusammenhang mit dem Leben der Vergangenheit zu wahren, gegenüber der anarchischen Willkür und Bildersymbolik der Mystik. So bleibt das religiöse Objekt immerhin eine Wirklichkeit: die transzendentale Reflexion des Nomos, alles dessen, was den Einzelnen bestimmt und in einer gewissen Abhängigkeit erhält, durch die er zugleich unterhalb seiner religiösen Unendlichkeit ein nützliches Mitglied der Gesellschaft, ja, sofern das höchste Leben eben durch diesen Zusammenhang aus Unendlichkeit in die Allgemeinheit herniedersteigt, der lebenspendende Bildner dieser Gesellschaft ist. Im Maße, als sich die unendliche Innerlichkeit dem Objekte und Allgemeinen einbildet, verwandelt sich die Religion in Moral. In der Bedeutung des Objekts für das religiöse Verhältnis liegt auch der Grund, daß in der religiösen Kontemplation der Einzelne sich nicht als schaffend, nicht das Göttliche in sich selbst fühlt, sondern es objektiv setzend, sich selbst bestimmt und passiv glaubt. Hier aber tritt Subjekt und Objekt überhaupt nicht mehr auseinander; das Objekt kann nur Symbol der transzendentalen Einheit sein.

Auf einer Stufe also drückt die Idee den Zusammenhang einer Gemeinschaft, ihre vernünftige Substantialität aus; auf der höheren wird sie, der Ausdruck der Gemeinschaft, zum Symbol und Träger der unendlichen Subjektivität. Dadurch bleibt der Mystiker nicht in seinem ungeselligen, anarchischen Subjektivismus, sondern er sucht die Idee nach seiner Subjektivität zu gestalten, sie aus dem

Symbole in den Begriff zu verwandeln. Die Stufen, durch welche sich die Idee so wieder aus dem Jenseits ins Diesseits einbildet, sind das religiöse Objekt, der transzendentale Begriff und endlich der rationale Begriff und die moralische Forderung, womit die Idee in neuer Form substantielle Wirklichkeit wiedererlangt hat. In der Idee durchdringen sich Subjekt und Objekt, oder: ein Objekt höherer Art wird adäquat erkannt durch ein Erkenntnisvermögen höherer (allgemeiner) Art. Wenn der griechische Rationalismus zu dem lapidaren Grundsatz gelangt: „es ist nichts" und Plato demselben sein absolutes Etwas entgegenstellte, so war der Anfang bei beiden ein Streben zur Grenze, das Suchen nach einem festen Grunde. Bei dem einen führte der Weg durch die Dialektik des leeren, subjektiven Begriffes, bei dem andern durch das ideale Objektivieren und kontemplative Schauen seiner Selbst, allerdings als eines transzendenten Objekts. Der Weg Platos erwies sich als der zweckmäßigere; er half aus der zersetzenden Reflexion und gründete an Stelle der in Auflösung begriffenen griechischen Gesellschaft das jenseitige Vaterland des Kosmopoliten. Vorläufig blieb aber die jenseitige göttliche Wirklichkeit, die das All sein sollte, noch Möglichkeit, — ein Gefühl. Wenn Plato von der Dialektik aus einem Abgrund in den andern geworfen wurde, so gab ihm die Idee die kontemplative Ruhe. Die Mystik ist Rettung vor den Konsequenzen der realen Welt und ihrer Selbstvernichtung, an deren Stelle das immanente Reich der Subjektivität oder ein transzendentes Reich Gottes tritt.

Als dieses sich in Form der christlichen Kirche im Diesseits eine Erscheinungsform gebildet, als nach langer Entwicklung diese Idee abgestorben und verbraucht war, begann jene der griechischen Aufklärung analoge und von ihr befruchtete Entwicklung einer neuen Weltanschauung. Luther und Kopernikus, der Subjektivismus und der Objektivismus emanzipierten sich von ihrer transzendenten Vereinigung. Eine Welt hat ihren Halt verloren, und der Mensch — „entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles" (Pascal) — muß nach einer neuen Grundlage seines Daseins suchen. Der Objektivismus der Wissenschaft kann dem tiefen, lebendigen Bedürfnisse nicht genügen. Pascal ist der Typ des Suchenden: er hat das Objektive durchschaut: „J'ai bien peur, que cette nature ne soit qu'une

première coutume", und er flüchtet in die transzendentale Innerlichkeit in der anthropomorphen Form der Gnade. Die praktische Selbstgenügsamkeit des Menschen der Renaissance weicht dem Suchen nach einer neuen Religion, einer neuen Einheit. Die großartigen Versuche des Rationalismus, die Innerlichkeit des Pietismus und endlich die Lehre von der transzendentalen Freiheit sind die Gegensätze und Stufen, die im deutschen Idealismus ihre Synthesis gefunden haben. Aber die neue Idee war wiederum nur eine Möglichkeit, ein Versprechen, — die Weiterentwicklung entsprach ihr nicht. In dem wissenschaftlichen Kleinkram, der unsere Zeit kennzeichnet, bei dem sowohl die Einheit des Objekts wie auch die des Subjekts in die Brüche gegangen ist, könnte der Grundsatz abermals heißen: „es ist nichts". Das ist das Mißgeschick dessen, dem alle herrschenden und transzendentalen Zwecke entwichen sind und der nun an ihrer Stelle das Mittel aufpflanzt; es ist das Zeichen der Unbildung bei all dem nervösen Hervorbringen um äußerer Zwecke willen.

Der Begriff ist ursprünglich Beziehung zwischen den Substanzen; Beziehung und Substanz sind die Elemente des Denkens, durch welche das Seiende begriffen, „vernünftig" wird. Der Verlauf des Denkens hält die Elemente insofern auseinander, als das Substantiv die Bedeutung, die es im jeweiligen Gedankenverlauf hat, einzig und allein durch diesen selbst erhält. Es hat keine Bedeutung an sich als diejenige, formaler Träger der durch den jeweiligen Gesamtgedanken und Gedankenverlauf bestimmten Bedeutung zu sein. Das Ding, dessen Name das Substantiv ist, kann auf die verschiedenste Weise, je nach Bedürfnis, entsprechend der Vielheit seiner Eigenschaften (Möglichkeiten) definiert werden; die jeweilige Wesenheit wird, wie gesagt, durch die Idee bestimmt, während ihr gegenüber aller analytische Inhalt des Begriffs in den Hintergrund tritt. In dem persönlichen Pronomen sind aber auch die rein formalen und ursprünglichen Substanzwörter erhalten, zu denen die Ortsadverbien, welche zugleich die ethische Beziehung, den Besitz ausdrücken, die ursprünglichste Beziehung bezeichnen. (Humboldts Aufsatz über den Zusammenhang dieser beiden Wortgattungen bedeutet nicht weniger als die Grundlage einer neuen großen Weltanschauung.)

Ist der Begriff im Gedankenverlauf wesentlich Beziehung,

während sein substantielles Moment in den Hintergrund tritt, so ist dieses aber gerade Prinzip der Isolation und Abstraktion, durch welche der Begriff zum Individuum, zum Namen wird. Allgemein oder Artnamen wird der Begriff dadurch, daß man in ihm eine „intensive Mannigfaltigkeit" (Rickert) herstellt, was aber auch durch die Zwecke und Ideen des Lebens erfolgt, wodurch untergeordnete Individuen konstituiert werden. Der Begriff des objektiven Individuums hat dieselbe Bedeutung wie die objektive Substanz; beides sind abgeleitete, übertragene Begriffe mit relativer Bedeutung. So verwendet sie die Wissenschaft im Allgemeinen, so verwendet selbst Fichte den Begriff des Individuums, während wahrhafte Individualität nur da ist, wo Selbstheit, Spontaneität und Vernunft und damit ursprüngliche, unteilbare Einheit ist. Mit Recht sagt Humboldt, daß in der Individualität das Geheimnis alles Daseins liegt. Objektiv ist Individuum eine Relation zwischen Namen; es bezeichnet den Grad der erreichten, durch vernünftige Zwecke bewirkten Differenzierung. Das principium individuationis ist also Substanz, die Eine, unteilbare Selbstheit.

Das „sinnliche" Ding ist Ergebnis des Begriffes, oder kurzweg: Begriff schlechthin, Identität von Form und Inhalt; es ist die primärste und objektivste Manifestation der Substanzkategorie: die Reflexion des Ich im Nicht-Ich. Auf das Ding bezieht sich alle Betätigung und alle Erkenntnis; es ist das Objekt schlechthin, das Mittel. Aber eben insofern ist es nicht das All; Zweck, Bedeutung und Selbständigkeit hat es aus dem Zusammenhang mit demjenigen, bei dem Dingheit nur die eine objektive Seite seines Daseins ist, der Substanz, deren eigentümliches Moment die transzendentale Selbstheit ist.

Das Wirkliche im höchsten Sinne ist also dasjenige Objekt, welches zugleich wahrhaft Subjekt sein und auf vernünftigem Wege von dieser seiner idealen Seite Kunde geben kann.

14. Vernunft als die Form des Wirklichen.

Vernunft, das „Vermögen der Begriffe", ist die Grundlage des Bewußtseins, die Vermittlung von Subjekt und Objekt, das Prinzip alles Werdenden und objektiv Seienden. Objektiv und allgemein sind Wechselbegriffe. Vernunft aber kann nicht andern

„Vermögen" prinzipiell entgegengesetzt werden, weder der Sinnlichkeit noch dem Verstande; beides sind Momente der gebildeten Vernunft des Individuums und verhalten sich als Inhalt und Form der Vernunft zueinander.

Dem Grundsatze Kants (Kr. d. r. V., El. II. Tl., II. Abt., A): „Alle Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen", setzt einen eindeutigen zeitlichen Verlauf des Gangs der Erkenntnis und die Höchstwertung des abstrakten Begriffes als des Sinnes und Ergebnisses des ganzen Verlaufs. Die Sinnlichkeit aber ist ebensowohl abhängig von Vernunft, so daß jener ganze Verlauf sich gerade umkehrt, nämlich überall da, wo die Erkenntnis des Daseins aus der Einwirkung der Umgebung, dem Lehren, kurz aus Passivität bestimmt ist. Das ist aber im allgemeinen der Fall; die Umkehrung dagegen nur da, wo die Sinnlichkeit aus Spontaneität gebildet und von ihr aus die Vernunft gestaltet wird: beim Künstler und beim künstlerischen Schauen. Die Allgemeinheit des Objekts und die Allgemeinheit seiner Erkenntnis beruht auf Vernunft, nicht auf passiver Aufnahme eines ansichseienden Wesens desselben. Bei Kant ist Vernunft noch wie bei den Alten ein eigenes, transzendentales Vermögen, das auf Erkenntnis des Jenseitigen geht; nur ist bei Kant ihr Gebrauch auf das diesseitige Objekt eingeschränkt: sie gibt den Begriff, die synthetische Einheit des Vielen; doch muß sie immer kontrolliert werden, da sie die Neigung habe, über diesen Gebrauch hinaus jenseitige Objekte und Wirklichkeiten zu setzen, während nach ihm Wirklichkeit allein in den Gebilden der Sinnlichkeit liege. Kant kommt trotz aller kritischen Besinnung nicht hinweg über eine ganz prekäre Wirklichkeitsauffassung; Wirklichkeit gilt ihm immer als dasjenige, was ansichseiend ist, in seinem Falle: die Welt der Dinge.

Die Erkenntnis ist nach der Kantischen Lehre die Tätigkeit einer in sich fertigen Maschine, welche von außen, durch den Stoff, automatisch in Bewegung gesetzt wird. Sie bearbeitet nur, gibt dem Formlosen Form; der Inhalt dagegen, der, sobald von diesen Formen, von denen allein die Allgemeinheit stammt, abgesehen wird, das allerindividuellste ist, führt ein unabhängiges Dasein,

ist ansichseiend. Kant kehrt die Erkenntnislehre Lockes gerade um, sofern er dessen primäre Eigenschaften zu Formen der Vermögen, die sekundären oder sinnlichen dagegen praktisch und theoretisch im empirischen Realismus zu ansichseienden, im Intellekt abgebildeten Eigenschaften der Dinge macht, wenn diese Konsequenz auch vom Standpunkt der Vernunft, des transzendentalen Idealismus aufgehoben wird. Weil aber Kant die Vernunft nicht zur Grundlage des gesamten Daseins und Bewußtseins gemacht hat, muß er, um dem gefürchteten Nihilismus zu entgehen, irgend etwas dogmatisch festlegen: daher sein empirischer Realismus. Die Vernunft ist für ihn eine Wirklichkeit als regulatives Prinzip, am Ende noch eine solche in der Ethik und Religion; mit seiner eigentlichen Wirklichkeit hat sie nichts zu tun: sie kommt im einfachen Grundverhältnis der Erkenntnis, dem von Subjekt und Objekt, das ein einfaches Wirkungsverhältnis ist, nicht vor. Wo dieses Verhältnis zum Ausgang genommen ist, geht die Philosophie in der Irre, denn sie wird in der Erkenntnislehre auf den Begriff des Bildes (Vorstellung), des rein passiven Aufnehmens und Abbildens gedrängt. Von dieser Anschauung stammt die frühe und prinzipielle Ersetzung der Identität von Denken und Sein durch den Dualismus von Geist und Materie.

In der Sittlichkeit zwar ist auch bei Kant die Idee die Voraussetzung des Guten und macht dessen Erfahrung erst möglich. Die Aufhebung des prinzipiellen Gegensatzes des Theoretischen und Praktischen ist schon eingeleitet, wenn man alle Erfahrung erst auf Grund vernünftiger Ideen — durch formelle Zweckmäßigkeit — möglich sein läßt. Der Philosoph kann nicht die Vernunft von einem Gebiete außerhalb ihrer konstruieren; er muß sie durch sie selbst, aus ihren eigenen Mitteln begreifen. Jeder andere Versuch setzt nur stillschweigend die Gebilde seiner, d. h. der allgemeinen Vernunft als selbständig voraus; der empirische Realismus kennt die Vernunft nur als ein Vermögen der Rezeptivität höherer Wirklichkeiten, die er leugnet. Darum weiß der Realismus mit der Vernunft überhaupt nichts mehr anzufangen, während sie bei Kant als Vermögen der regulativen Prinzipe tatsächlich zu einem aktiven, formgebenden Prinzipe wird und, nachdem Fichte den Realismus vollends aufgelöst hat, zum Prinzip des Daseins schlechthin.

Bei Herodot findet sich eine Geschichte, wie ein ägyptischer König zwei Kinder aufgefüttert habe ohne irgendwelchen bildenden und vernünftigen Einfluß. Ihr erstes Wort soll in irgendeiner kleinasiatischen Sprache „Brot" gewesen sein, womit erwiesen war, daß diese die angeborene Ursprache sei. Diese Art zu denken ist charakteristisch für den Rationalismus und Realismus überhaupt, und er findet sich im Wesentlichen, wenn auch gerade nicht in so rohen Formen, noch in unsern Wissenschaften, vor allem der Sprachforschung auf realistischer Grundlage. Vom Standpunkt ihrer gebildeten Vernunft aus setzt sie deren Ergebnisse als Elemente, als unbezweifelbar unabhängige Wirklichkeiten voraus: eine gestaltete Sinnlichkeit als Objekt und den gebildeten Verstand als Produkt einer immanenten Naturanlage und Entwicklung, die durch den herantretenden aktiven Stoff hervorgerufen wird. Das System der Voraussetzungen besteht aus dem ansichseienden, bewirkenden Ding, dessen Abbild im Intellekt, dem Ausdruck des Abbildes im Wort, dem Verständnis des Wortes im Angeredeten auf Grund einer postulierten geistigen Gleichmäßigkeit. Kant hat im ganzen das Problem nur soweit verschoben, als er das Ansichseiende und das Abbild in der Sinnlichkeit (als Erscheinung) identisch setzte; dabei trennt sich aber die Sinnlichkeit vom perzipierenden Verstand und wird selbst starres Objekt nach objektiver Kausalität. Dasjenige, was Locke dem Ansich der Dinge entzogen, wird bei Kant gerade wieder zum Ansich. Die Frage ist jetzt nicht mehr, wie der objektive Raum das subjektive Abbild, sondern wie die Raumanschauung den Raumbegriff erzeuge, eine Frage, die nicht nur nicht deutlich gestellt, sondern vielmehr verschleiert wird, dadurch, daß Raumanschauung und Raumbegriff einfach als Synonyme gelten und die Geometrie der Ästhetik untergeordnet wird.

Das Gegebene ist aber nicht ein ansichseiendes Ding, noch auch eine Erscheinung, zu der sich das Subjekt bloß passiv verhielte, sondern das Vernünftige, eine Synthese von Subjektivem und dem durch Bildung Allgemeinen. Wenn (nach dem I, 3. 9 erwähnten Beispiele) viehzuchttreibende Naturvölker die Farbe des Himmels und der Wiesen mit demselben Worte bezeichnen, dagegen einen ungeahnten Reichtum an Unterscheidungen und Bezeichnungen der Farbnüancen ihres Viehes besitzen, so ist klar, daß das bildende Moment der Sinnlichkeit nicht die objektiven Wesenheiten sein

können, welche die europäische Bildung als solche gesetzt hat. Gewisse Techniken und Industriezweige entwickeln schon eine erstaunliche Verfeinerung und Umbildung der Sinnlichkeit. Wird das Objekt als bewirkend dem Begriff zugrunde gelegt, wobei es als einfach und substantiell gesetzt ist, so ist keine Möglichkeit vorhanden, die Verschiedenheit der Ergebnisse, das ist des Begriffes und damit der gesamten Kulturen zu erklären, denn es tritt zu ihm nur die leere Form des absoluten Subjekts hinzu. Allerdings entspricht dem Wesen des Begriffes ein einheitliches Wesen des Objekts; es ist aber nicht das eine aus dem andern abgeleitet, sondern sie sind Momente derselben Wirklichkeit. Die Vernunft als solche schafft kein Wesen; sie ist bloße Beziehung, Möglichkeit und hat außerdem keine positive Bestimmung. Alles positive Dasein wird historisch gestaltet und ruht somit auf der bestimmten Gesellschaftsform, d. h. das Wesen des Objekts wird durch das Subjekt, den Begriff bestimmt und ist mit ihm identisch.

Daraus folgt unmittelbar, daß jede Philosophie, sowohl ihre Voraussetzungen als ihre Produkte, von der Kultur bedingt ist. Dringt sie bis an die Grenzen möglichen Denkens, so sind diese Grenzen doch in nichts absolut begründet und der Nachweis ihrer absoluten Allgemeingültigkeit ist nur die Gestaltung und Erfassung aller Erscheinungen nach diesem Gesichtspunkte: sie ist eine erstmalige Synthese und der Grad ihrer Wahrheit und Notwendigkeit entspricht dem Grade ihrer Kraft, sich zum Gesetze zu machen. So gelten Kants Formen auch nur insoweit, als alle kulturellen Erscheinungen unter dem Gesichtswinkel europäischer Kultur und Denkens, das in Kant bis zu einem gewissen Grade einen plastischen Ausdruck erhalten hat und für das er zu einer Macht geworden ist, betrachtet werden unter der Voraussetzung weitgehendster Verständnismöglichkeit, also idealer und vernünftiger Übereinstimmung der verschiedenartigen Bildungen und Kulturen. Eine jede Bildung macht sich zur Beurteilungs- und Bewertungsnorm und setzt damit ihre eigenen Formen als notwendig oder apriorisch. Denn darauf, daß diesen Formen alles Fremde unterworfen und angepaßt werde, beruht das Verständnis.

Vernunft ist das Prinzip des Daseins, des Werdens und der Entwicklung; durch sie und in ihr ist die Identität und Wechselwirkung von Subjekt und Objekt gegeben. Nun läßt sich nach

objektiven Uranfängen nur noch fragen, wenn man auf dem ägyptischen Rationalistenstandpunkt steht, auf dem man das Kunststück macht, durch die Vernunft auf ihren unvernünftigen Grund zu gelangen, d. h. sich an den eigenen Haaren aus dem Wasser zu ziehen.

Anders dagegen verhält es sich mit der rationalen Festlegung der Wesensbestimmungen der Vernunft, welche von seiten der Sprachphilosophie mit Kühnheit unternommen wurde, in dem Bewußtsein, daß man dabei an seiner eigenen Bildung selbst nur eine Norm, einen Maßstab, nicht aber eine absolute Grundlage habe. Humboldt faßt die Frage im Kern: „Der Mensch erscheint in einer doppelten idealischen, d. h. nicht durch die Wirklichkeit zu gebenden Gestalt, einmal ohne Individualität in seiner allgemeinen, nur durch den Gedanken zu erreichenden Beschaffenheit, in den notwendigen Bedingungen seines Wesens, dann in der Gesamtheit aller Individualität als Menschengeschlecht, in der Totalität aller gleichzeitig vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zustände. In der Mitte dieser beiden Erscheinungen steht der Mensch in gegebener Zeit, und jedes auf wissenschaftliche Allgemeinheit Anspruch machende Studium muß von der ersten ausgehen und nach der andern hinblicken."

Wenn die einzelne Persönlichkeit der andern als absolut abgeschlossen, als Ansichsein entgegengesetzt wird, so ist damit gerade die Möglichkeit gegenseitiger Einwirkung aufgehoben. Die objektive Seite der Persönlichkeit beruht wie alles Objekt auf der vernünftigen Beziehung, dem Werden unter vernünftiger Einwirkung: sie ist die gesetzte Substantialität ihrer Beziehungen. Als Persönlichkeit ist sie Substanz, Selbstheit, aber zugleich Beziehung auf anderes, zugleich allgemeines Subjekt. Der Verkehr muß also nicht aus dem abstrakten Gegensatz der Persönlichkeit und des Allgemeinen abgeleitet werden, was gerade dem Rationalismus viel Schwierigkeit bereitete, sondern Vernunft, die Passivität und mit ihr das Allgemeine sind schon Momente der Persönlichkeit, Grundlage ihres Bewußtseins. Ausdruck und Organ der Vernunft ist die Sprache.

Wenn also das Diskrete als Resultat der Entwicklung begriffen wird, braucht man sich nicht bemühen, wie der rationalistische Individualismus tut, von ihm aus als dem Primären Anfänge und Zusammenhänge zu konstruieren.

Es ist wesentlich die historische Betrachtung, welche den Einzelnen in seiner Zugehörigkeit zum allgemeinen Subjekte, einer größeren oder kleineren Gemeinschaft darstellt und beiden, dem Allgemeinen und dem Individuum, gerecht zu werden versucht. Das Individuum kann aus den Bedingungen seines Werdens, seiner Art zu denken und der Verständigungsmöglichkeit mit seiner Umgebung ohne Selbstvernichtung nicht hinaus und kann also der Gesellschaft und dem Allgemeinen nicht abstrakt gegenübergestellt werden; es gehört ihm vielmehr mit seinem ganzen Bewußtsein an. Das Allgemeine hat eine Art absoluter Bedeutung als Grundlage des Bewußtseins, als Mittel gegenseitiger Einwirkung und Verständnisses, das als postulierte Erlernbarkeit fremder Sprachen die gesamte Menschheit umfaßt. Diese Erlernung ist aber, wie Humboldt ausgeführt hat, immer eine Assimilation an die eigenen Denk- und Sprachformen.

15. Sein und Schein; die Norm.

Der konsequente Idealismus kennt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Sein und dem Schein. Alles Erscheinende ist Wirklichkeit, sofern es causa, Motiv ist. Nun kann allerdings eine verminderte Wirklichkeit Schein benannt werden; er ist dann eine solche, die einen geringeren Grad oder gar keine Allgemeinheit besitzt. Der Grenzbegriff ist das Unvernünftige, nämlich ein Seiendes, das bloß für einen Einzelnen Wirklichkeit besitzt, dafür aber diesen selbst außerhalb der vernünftigen Norm setzt.

Die Vernunft ist die Grundlage alles Seins, das Gestaltungsprinzip der Sinnlichkeit. Kant hatte sich nicht zu einer Diesseits-Auffassung der Vernunft durchgerungen; sie ist für ihn neben dem regulativen Gebrauch der Ideen immer noch das Erkenntnisvermögen, dem kein Objekt entspricht, das den transzendentalen Schein erzeugt. Auch sein Wirklichkeitsbegriff ist durchaus von metaphysischen Elementen beherrscht. Durch den empirischen Realismus wird der Welt der Sinnlichkeit und ihren Gebilden Substantialität und Selbständigkeit zugeschrieben, obgleich das kritische Geschäft, genau besehen, ihr dieselbe genommen hat.

„Der Grundsatz, welcher meinen Idealismus durchgängig bestimmt, ist dagegen: alle Erkenntnis aus bloßem, reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein." Zugegeben:

alles Sein aus absoluter Spontaneität ist lauter Schein, durchaus unvernünftig; die Vernunft aber, das Vermögen der Vermittlung und des Allgemeinen gibt dem Scheine das Sein; durch sie wird das unendliche Wollen zur objektiven Tat. Wie der Vernunft alles Sein angehört, gehört ihr auch alle Wirklichkeit, alle Bestimmung des Willens von außen.

Berkeley war hier auf dem besseren Wege, wie seine Erörterungen des Raumbegriffes bezeugen. Sein Grundsatz heißt: „Das Sein (esse) solcher (nämlich „äußerer") Dinge ist Perzipiertwerden (percipi)". Wo es sich aber darum handelt, den Unterschied der Wahrnehmung, bei der sich die Persönlichkeit rein passiv verhält, zur selbsterzeugten (Phantasie-)Vorstellung auseinanderzusetzen, beginnt des Bischofs Salto in die Theologie. Er betrachtet den Menschen als Einzelheit, der er derselbe wäre, wenn er überhaupt allein existierte. Weder Berkeley noch Kant haben den Menschen durch Vernunft zum Mitmenschen ins Verhältnis gesetzt und dies Verhältnis für die gesamte Wirklichkeit mit in Betracht gezogen: der Begriff des Werdens, vor allem des werdenden Subjekts, ist ihnen fremd. Das Objekt ist ihnen nur die Natur, die abgeleitete Substanz, über welche die Vernunft eben hinausweist. „Die sinnlichen Ideen", sagt der idealistische Nachfolger Lockes, „sind stärker, lebhafter und bestimmter als die Ideen der Einbildungskraft; sie haben desgleichen eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang und werden nicht aufs Geratewohl hervorgerufen, wie es diejenigen oft werden, welche die Wirkungen menschlicher Willensakte sind, sondern in einer geordneten Folge oder Reihe, deren bewunderungswürdige Verbindung ausreichend die Weisheit und Güte ihres Urhebers bezeugt." Sobald aber das Objekt im Zusammenhange mit dem Werden der Bildung des Subjekts, die Wechselwirkung zwischen dem Allgemeinen und Persönlichen, als die Wirklichkeit als der Ausgleich von Aktivität und Passivität begriffen ist, steigt die Vernunft aus ihrer transzendentalen Hypostase herab.

Im übrigen ist es klar, daß jene Merkmale der höheren Wirklichkeit bei Berkeley samt und sonders Ergebnisse der vernünftigen Bildung und Normierung: der Gewohnheit sind. Sie haben ihren Ursprung ebensowohl im Subjekte wie jene „willkürlichen" Phantasievorstellungen, nur haben sie die größere Kraft voraus, mit

der sie das Bewußtsein beherrschen und infolgedessen die größere Allgemeinheit durch Vernunft. Wie verhält sich nun die Wahrnehmung zur Phantasievorstellung? Bei beiden entspricht das Objekt vollkommen der Erscheinung; jedenfalls ist bei der Wahrnehmung nicht eine hinter der Erscheinung liegende Ursache, das Objekt an sich erkennbar. Die Ursache ist nicht in dem einfachen Verhältnis von Subjekt und Objekt gegeben, sondern sie wird durch den vernünftigen Anthropomorphismus erst hinzugebracht. Wenn jenes einfache Verhältnis der Erkenntnis- und Wirklichkeitslehre zugrunde gelegt wird, so gibt es kein Kriterium zwischen Wirklichkeit und Schein. Wenn Kant seine Erfahrung nicht auf den Schein begründen will, so genügt ihm statt dessen, die — Erscheinung. Nachdem aber die Natur des Objekts, seiner Substantialität und Kausalität erkannt ist, so erweisen sich in der Tat Schein und Wirklichkeit als wesenseins, als Stufen desselben Wesens. Das unterscheidende Wesen der Wirklichkeit ist Beziehung auf und Zusammenhang mit einem vernünftigen Normalbegriff und entsprechender Normalvorstellung. Wie die Kausalität kein Kriterium abzugeben vermag, so kann es auch nicht der damit im Zusammenhang stehende zeitliche Ablauf. Hobbes (Lev. I, 3): „And hence it cometh to pass, that it is a hard matter, and by many thought impossible, to distinguish exactly between dreaming and sense . . . . In sum, our dreams are the reverse of our waking imaginations; the motion when we are awake beginning at one end, and when we dream at another.“ Dem Selbstbewußtsein ist ein solcher Unterschied nicht gegeben; höchstens kann der zeitliche Ablauf das Merkmal für denjenigen sein, der den Träumer beobachtet. Dieser selbst bedürfte doch eines eigenen Kriteriums, um seine Wahrnehmung und seine Imagination zu unterscheiden. Dem Träumenden ist sein Objekt genau wie jede andere Wirklichkeit gegeben; dem Beobachter des Träumenden, dem Physiologen, dem ein zeitlicher Ablauf gegeben ist, fehlt wiederum jenes imaginäre Objekt: was dem einen Ursache ist, ist dem andern Wirkung und umgekehrt. Welches von beiden die wahre Wirklichkeit sei, entscheidet die Vernnuft, die Norm. Ein objektiver Kausalnexus zwischen einem physiologischen und psychischen Vorgange existiert nicht; sie sind vielmehr wesentlich identisch, jenes dessen objektive, dieses dessen unmittelbar subjektive Seite; ihre Identität ist Selbstheit.

Die Verkennung dieser Grundlage bewirkt die Unfruchtbarkeit der Psychologie in dieser und den mit ihr zusammenhängenden Fragen.

Nach der hier gegebenen Bestimmung ist das Gebilde der Imagination eine ideale oder intensive, noch nicht allgemeine Wirklichkeit, keine solche des täglichen Lebens. Solange sie auf dieser Stufe verharrt, ist sie nur für das betreffende Subjekt eine Wirklichkeit, für alle andern eine abgeleitete oder vermittelte. Durch das schöpferische Handeln wird sie zur allgemeinen Wirklichkeit, zum allgemeinen Motiv. Auf diese Weise ist alle Wirklichkeit entstanden, wie die Geschichte, vor allem die der Religion und Kunst, lehrt. Fehlt aber dem Gebilde der Imagination das Vermögen der Objektivation, kann es sich nicht aus eigener Kraft zur vernünftigen Norm machen, so bleibt es eben in seiner unvernünftigen Abnormität: es verfällt der Pathologie, dem Verbrechen.

Auch der Grad der Wirklichkeit des Wahrnehmungsobjekts ist durch die Bildung des Individuums und der Gesellschaft bestimmt. Die Apperzeption, d. h. die freie Willkür oder das durch vernünftige Bildung angeleitete Denken, weist jedem Objekt seine Bedeutung und seine Stellung in der Totalität des Bewußtseins und damit seinen Wert zu. Dieser Wert eines Objektes ist seine Wirklichkeit.

Von jedem substantiell gesetzten und begrifflich bestimmten Dinge sind eine ganze Menge von Wahrnehmungen möglich. Der Skeptizismus begnügte sich damit, diese Erscheinungen nebeneinanderzustellen, ohne über ihren Wert, d. h. den Grad, in welchem sie dem Ansich entsprechen, entscheiden zu wollen. Ist aber der Kritizismus dieses Gespenst des Dinges an sich losgeworden, indem er seine Natur durchschaute, so kann nunmehr auf Grund der Vernunft die „wahre“ Wirklichkeit bestimmt werden. Es wird eine durch den Begriff bestimmte Normale gesetzt und alle andern als modifiziert durch irgendwelche Umstände auf sie bezogen. Sieht ein Turm bald rund bald viereckig aus, so wird eine bestimmte Ansicht desselben (etwa die unter dem Gesichtswinkel von 45 Grad) festgesetzt und als wahres Sein gegenüber den andern möglichen Wahrnehmungen normiert. Jene Merkmale der Deutlichkeit, der Ordnung, des Zusammenhangs dankt die betreffende Vorstellung ihrer Herrschaft im Bewußtsein auf Grund der vernünftigen Bildung. Die Wissenschaft zeigt deutlich, daß der Begriff das normale oder

eigentliche Sein bestimmt. Die rein sinnliche Erscheinung eines Sternes tritt hinter dessen Erscheinung zurück, die durch ein Instrument bedingt und nach Analogie unserer tellurischen Erfahrungen gestaltet ist. Ebenso gibt das Mikroskop eine Wirklichkeit, welche die sinnliche zur „bloßen" Erscheinung herabsetzt und für sich selbst das wahre Sein beansprucht. Diese durch Instrumente bestimmten Normen haben dazu den größeren Vorteil einer scheinbar besseren Umgrenztheit, da sie aus dem durch Leben und allgemeine Teilnahme bedingten „Fluß der Dinge" herausgerückt sind in Regionen, die schwerer zugänglich sind und deren Abhängigkeit von diesem allgemeinen Flusse nicht so offen liegt; behauptet doch die Wissenschaft noch immer den Anspruch auf eine absolute Erkenntnis und ein dementsprechendes Objekt.

Zweifellos kann ein Traum oder eine Halluzination eine stärkere, deutlichere Vorstellung von Turm oder Stern geben als die Wahrnehmung. Und auch diese kann durch Umstände, z. B. Beleuchtungsverhältnisse, recht undeutlich werden. Da tritt die Norm ergänzend und beeinflussend auf. Letzten Endes können aber Phantasiegebilde jeder Art über die Wirklichkeit triumphieren und sich selbst zur Norm machen und verallgemeinern.

Der Einzelne hat an sich selbst nur das Kriterium der Bildung, der Gewohnheit. Wird sein Bewußtsein auf irgendeine Weise modifiziert oder durchbrochen, so muß er die Entscheidung über Norm und Wirklichkeit der Gesellschaft, der vernünftigen Mitteilung überlassen, welche das normative Korrektiv für den Einzelnen ist, sofern er nicht selbst die allgemeine Norm umzugestalten vermag.

Norm ist der Oberbegriff für Natur und Ethik. Jede Norm ist ausschließlich durch Vernunft (rationalistisch: Konvention) gesetzt, also ein ethisches Produkt, nicht etwa das Erzeugnis einer Naturkausalität. Die Naturwissenschaft ist als solche außerstande, die Grundnorm zu formieren; durch diese baut sie sich vielmehr auf das Ethische auf. Alle Naturnorm ist ethische Wertung. Für die anorganische Natur hat die Norm nur die Bedeutung eines analytischen Momentes, eines regulativen Prinzips (z. B. das Trägheitsgesetz, die Grundform der Kristalle) und alle Abweichung von ihr wird konstruiert als Resultante der gegenseitigen Einwirkung verschiedener Normen (Elemente) nach Quantitätsverhältnissen. Dagegen ist die normative Festsetzung für das Tier

und den Menschen von der ethischen Tendenz des betrachtenden Subjekts bestimmt; auch die Wissenschaft, die den Organismus nach objektiven Gesichtspunkten betrachtet, hat diesen Gesichtspunkt, die Wesenheit des Objekts, nur aus dessen Beziehung zu andern Objekten und mittelbar oder unmittelbar zum Menschen.

Auf Grund der Normierung (und nicht umgekehrt!) wird Aktivität und Passivität des Organismus wie überhaupt jeder Umsatz von Energie äquivalent gesetzt; es gibt keine andere Möglichkeit der Gleichheits- und Maßbestimmung als durch die Festsetzung der Norm (quantitativ: Maßeinheit).

Der Objektivismus setzt die Norm wie das Wesen in das Objekt; in Wirklichkeit aber sind beide das Allgemeinste, was der Persönlichkeit sich einbildet: die Grundlage ihres Bewußtseins. Wer könnte nicht Mann und Weib unterscheiden? Aufgabe der Anatomie und Physiologie ist es, diesen Unterschied begrifflich zu formulieren, wobei die Wissenschaft jedoch genötigt wird, zu bekennen nach Untersuchung der Grenzfälle (Pathologie), welche doch immerhin die Norm schon voraussetzt, daß die Norm des Geschlechts ebenso wie die Norm der Art außerhalb des dinglichen Objekts liegt.[1] Der normale Mensch ist, sowohl physiologisch wie moralisch, das Postulat des absoluten Rechtsstaates, dem das Individuum eine bloße Eins ist, und der rationalen Äquivalenzidee. Die Persönlichkeit, deren Wesen in der Inkongruenz mit andern, in der ursprünglichen Selbstheit liegt, ist diesen Normen gegenüber zunächst das Verbrecherische, Pathologische und Irre.

In Dostojewskis „Brüdern Karamasow" findet sich eine tief erschütternde Szene, in der ein Halluzinierender mit seinem Phantasiegebilde um die Anerkennung von dessen Realität ringt. Diese Anerkennung würde für ihn Aufgeben seines normalen Bewußtseins, die Herrschaft der Krankheit, des Wahnsinns, bedeuten. Das Scheinobjekt hat für alle andern nur als Krankheitsphänomen Wirk-

---

[1] v. Krafft-Ebing: „Das geschlechtsbestimmende Moment ist unbekannt (nach Hegar). Man kann daher konsequenterweise als das Kriterium für die Geschlechtsbestimmung nicht die Beschaffenheit der Geschlechtsdrüsen verwenden, sondern die Geschlechtsempfindung und den Geschlechtstrieb", d. h. die Beziehung des Individuums zur sozialen Norm. Die Pathologie zeigt gerade, daß die Norm nur eine regulative Idee sei.

lichkeit und ebenso für ihn selbst, solange das Bewußtsein an der Norm festhalten kann.

Das Zerreißen der Vernunft und die dadurch hervorgerufene Unsicherheit des Urteils über Wirklichkeit und Schein, ja geradezu die Umkehrbarkeit dieses Verhältnisses zeigt Calderons „Leben ein Traum". Der Dichter des Don Quichotte unterscheidet sich von seinem Geschöpfe nur dadurch, daß er die Norm zur Grundlage und zum Maße der Phantasien macht, während der Ritter seine Phantasien als die Norm betrachtet und für andere zu einer solchen machen möchte.

Darin liegt jedenfalls das Wesentliche der künstlerischen Konzeption gegenüber der Halluzination, daß jene die seiende Norm zum Träger und Ausdrucksmittel ihres Phantasiegebildes machen kann, also einer Synthese des Wirklichen und des Scheins und damit einer Verwirklichung des letzteren fähig ist.

16. Die Sprache als Erscheinungsform der Vernunft.

Aus der Möglichkeit einer Änderung des Wirklichen ergibt sich rein logisch die Veränderungsmöglichkeit und die Relativität des jeweilig Vernünftigen. Das Wirkliche ist die substantielle Grundlage der Wirkung, welche die Momente der Aktivität und der Passivität an sich hat. Eine Veränderung des Vernünftigen tritt dadurch ein, daß ein neues Wesen sich verwirklicht; die Quelle dieser Wirkung ist die freie Persönlichkeit, welche ihre Eigenart durch die Vernunft zum Allgemeinen macht. Die Synthesis des Persönlichen und des Vernünftigen ist aber nicht der Ausnahmefall; die Ausnahme ist nur die schaffende Persönlichkeit, bei deren Synthesis das Persönliche das bestimmende Übergewicht erhält. Im übrigen beteiligt sich jedes Individuum am Allgemeinen nach seinen eigenen Tendenzen. Dostojewski gibt in dem oben angeführten Romane ein breites Bild, wie verschiedenartig sich die Einzelnen an einem zwischen ihnen liegenden Wirklichen beteiligen, besonders in der Geschichte des Verbrechens. In der Gerichtsverhandlung gibt der Verteidiger sogar die Theorie des Relativismus in dem Bilde von dem Stock mit den zwei Enden und seiner Umkehrbarkeit; ja er schreitet zu einer Art Dialektik weiter, die in des Dichters eigener Vernunft als einer Art Absolutum ihre Auflösung findet.

So nimmt die passive, erkennende Persönlichkeit am Allgemeinen teil, während das Allgemeine die Hervorbringungen der Persönlichkeit mitbestimmt durch seinen Widerstand, welcher Ausdruck einer Wirkung ist. Mit der Überwindung dieses Widerstandes, mit der entsprechenden Assimilation und Umgestaltung des Allgemeinen erhält die Persönlichkeitswirkung ihre substantielle Grundlage.

„Dadurch, daß sich in ihr (der Sprache) die Vorstellungsweise aller Alter, Geschlechter, Stände, Charakter- und Geistesverschiedenheit desselben Völkerstammes, dann auch durch den Übergang von Wörtern und Sprachen verschiedener Nationen, endlich bei zunehmender Gemeinschaft, das ganze Menschengeschlecht mischt, läutert und umgestaltet, wird die Sprache der große Übergangspunkt von der Subjektivität zur Objektivität, von der immer beschränkten Individualität zu Alles zugleich befassendem Dasein" (Humboldt). Das objektive Dasein wird aus der Handlung, den sozialen Verhältnissen herausgeboren. Sein Wesen ist Beziehung der Einzelnen untereinander und auf die Gesamtheit. Das verhältnismäßig neutrale Ding und das ebenso beziehungslose Dingwort ist jeweils ein spätes Produkt, nämlich der Ausdruck des Allgemeinsten und Notwendigsten, was eine Gemeinschaft geschaffen und zur Grundlage des Bewußtseins eines jeden gemacht hat.[1]

Das ganze System sozialer Begriffe, die dann vielfach im Zusammenhange mit Einzelnen zu Namen werden, ist in den germanischen Sprachen durchaus adjektivischer Natur und bezeichnet jeweils eine Machtbeziehung von Person zu Person oder von Person zur Gemeinschaft. Die Geschichte der Sprache ist die Geschichte verschiedenartiger Wesenheiten, Ideen, welche nacheinander die Wertung und die Handlungsweise bestimmten. Das rein Substantielle bildet

[1] Humboldt: „In der brasilianischen Sprache heißt tuba ebensowohl in substantivischem Ausdruck: sein Vater, als in verbalem Ausdruck: er hat einen Vater, ja das Wort wird auch als Vater überhaupt gebraucht, da Vater doch immer ein Beziehungsbegriff ist". Sollte etwa „Tag" oder „Tier" weniger ein Beziehungsbegriff sein? „Die beständige Beziehung der Sache auf die Person liegt überdies in der ursprünglicheren Ansicht des Menschen und beschränkt sich erst bei steigender Kultur auf die Fälle, in welchen sie wirklich notwendig ist" (Einl. in die Kawisprache. Vgl. den Aufsatz über das Pronomen). Vielmehr das Wesen der Sache selbst ist Beziehung, die in der weitmöglichsten Verallgemeinerung unter substantieller Form neutral wird.

sich erst unter der Herrschaft philosophischen Denkens, welches den Dingen praktische Selbständigkeit zugesteht, und ebenso das Substantiv.

Das Wesensmerkmal des Begriffes „Mann" ist heute zweifellos das Geschlecht. Wir können kaum anders denken, als daß der Geschlechtsunterschied, den wir als einen derart wesentlichen ansehen, zu jeder Zeit als solcher empfunden und ausgedrückt worden sei. Abgesehen davon, daß jener Begriff auch heute noch durch seine Relation, d. h. durch das ihm beigeordnete Korrelat bestimmt ist, war das bestimmende Wesensmerkmal noch im Mittelalter eine Lehensbezeichnung.[1] Der Geschlechtsunterschied ist dabei insofern wesentlich, als jene Stellung auf ihm beruht. Aber fro und frouwa haben Ein Wesen, Einen Stamm: die Macht, der gegenüber der Geschlechtsunterschied sekundärer Natur ist.

Ist das Objekt immer von der subjektiven Teilnahme bedingt und abhängig, so wirkt diese aus der Persönlichkeit entspringende Entwicklung des Objekts auf dieselbe zurück; oder vielmehr: da das Objekt nur im Bewußtsein, der Bildung des Subjekts Wirklichkeit hat, so ist eine Veränderung des objektiven Wesens zugleich eine (bildende) Veränderung des Subjekts. Der Zusammenhang alles Objektiven, der Entwicklungsgang der Bildung, dessen Prinzip und Einheit im transzendentalen Moment des Selbstbewußtseins, des immerwährenden Jetzt, Hier und Ich ist die Wirklichkeit der Idee, des ansich Allgemeinen und die Grundlage aller weiteren Objektivationen. Verwirklichung geschieht durch das Leben und seine transzendentale Wurzel, die jenseits des Bereichs des Objektiven liegt. Durch Vernunft ist das Objekt ein Moment an der Persönlichkeit; durch sie wird es geschaffen, d. h. das Subjektive objektiv, und durch sie wird es der Bildung (durch Passivität) einverleibt. Vernunft ist demnach das Prinzip der Geschichte und aller Entwicklung. Im rein Objektiven findet keine Entwicklung statt; sie ist vielmehr der Ausdruck der Wechselwirkung zwischen Persönlichkeiten und der in ihrer Bildung verwirklichten Objekte.

Wie daher die Historie auf diese Weise ein wirkliches Werden

---

[1] Homo ist der Vasall, boni homines sind die schöffenbar Freien; wer ist der Krieger; dem Worte Mensch hing noch zu Herders Zeiten ein moralischer, d. h. dem sozialen Abhängigkeitsverhältnis entstammender Beigeschmack an, der erst in der Folgezeit neutralisiert wurde. Vgl. noch: das Mensch.

begreifen und darstellen muß, so kann sie zugleich auch das wirkliche Vergehen begreifen. Je allgemeiner ein Wesen wird, desto mehr tritt es als solches in den Hintergrund; sobald es selbst nämlich (als erfüllter Zweck) wirklich ist, braucht es nicht fernerhin Zweck und Motiv zu sein; es ist nur noch Mittel für neue Realisierungen. Es wird formal und in einem bestimmten Augenblick hört es auf, selbständiges Objekt des Bewußtseins zu sein. Sobald es selbst nicht mehr Zweck ist, hat es nur noch untergeordnete Wesenheit, nämlich Form für einen neuen Zweck zu sein. Jede neue Realisierung setzt die frühere Wesenheit eine Stufe tiefer im Bewußtsein und damit in seiner Wirklichkeit; hat sie keine Beziehung mehr zum Bewußtsein, so hat auch ihre Existenz aufgehört. Der Akt des Schaffens ist zugleich der Akt des Vernichtens, des Auflösens.

Der freie Zweck ist die erste Manifestation des Intelligiblen, nämlich die früheste Einbildung eines neuen Wesens in das Objekt, die aber zunächst noch auf der Stufe der Innerlichkeit verharrt. Sofern der freie Zweck eine neue Synthese und Wertung bringt, sofern er eine Totalität des Handelns und Lebens beherrscht, heißt er Ideal. Alles Dasein ist realisiertes Ideal.

Das Allgemeine ist die Gesamtheit aller verwirklichten Zwecke. Da das Allgemeine seine Wirklichkeit nur in dem gebildeten Bewußtsein der Individuen hat, diese aber dem Flusse des Werdens und Vergehens unterliegen, so besteht seine Dauer in immer neuer Realisierung, indem es den neu sich bildenden Gemeindegliedern als allgemeine Idee, als moralische Forderung, als Imperativ gegenübertritt und sich in ihnen immer aufs neue verwirklicht. Die Dauer des Allgemeinen ist fortwährende Erneuerung seiner selbst; dadurch bleibt es selbst immer im Flusse, denn jede teilnehmende Persönlichkeit nimmt eben auf ihre eigentümliche Weise an ihm teil, wodurch es differenziert wird, seine Wesenheit aber doch solange behält, bis eine solche Eigentümlichkeit sich als stärker erweist und sich zur neuen allgemeinen Wesenheit macht.

Als allgemeines Wesen, das der Ausdruck der Herrschaft über eine Gemeinschaft geworden ist, kehrt der realisierte Zweck zum schaffenden Selbst zurück und hat damit seinen Lauf vollendet. Das Resultat ist das erhöhte und erweiterte Bewußtsein und Selbstbewußtsein, der Selbstgenuß.

17. Kultur.

Das objektive Korrelat der Bildung ist die Kultur. Sie ist zunächst eine Zunahme desselben Wesens, ein Mehr im selben Sinne. Dadurch entsteht die Differenzierung, nämlich die Möglichkeit neuer, tieferer und intimerer Beziehungen von Person zu Person. Die Persönlichkeit und die Objekte differenzieren sich innerhalb eines und desselben substantiellen Wesens. Feinere Unterschiede werden erkennbar und mitteilbar; der Reichtum des Objekts ist Reichtum an Individualität.

Das Bewußtsein und die Selbsterkenntnis der Individualität ist der transzendentale oder absolute Zweck alles Handelns, der Selbstgenuß. Art und Maß desselben bestimmen die Stellung der Persönlichkeit auf der kulturellen Wertskala. Die oberste Stufe ist die Herrschaft des Schaffenden.

Hätte Kant den Begriff des Genusses nicht zu eng gefaßt, so hätte er sich von selbst seiner schönen Zweckbestimmung eingefügt: „Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen, übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten, und welcher als ihr letztes Ziel angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur" (Kr. d. Urt., § 83).

Nachdem Kant in der „Kr. d. r. V." das Allgemeine als Ansichseiendes betrachtet hat, gewinnt er ihm in der „Kr. d. Urt." die praktische und erst eigentlich idealistische Seite ab: das Allgemeine als Verwirklichung möglicher Zwecke. Das Fehlen der historischen Betrachtung ist gerade hier ein Mangel, und die Zusammenstellung der Teleologie mit der Ästhetik, welche viel Kopfschütteln erregt hat, ist eine kühne Konzeption, die aber in der Ausführung mangels der Lehre vom Werden nicht genügend gerechtfertigt erscheint. Natur und Ethik treten durch die Urteilskraft in gegenseitige Abhängigkeit; statt aber die erstaunliche Synthese zur wirklichen Einheit unter Vorherrschaft des Freiheitsbegriffs gelangen zu lassen, hielt Kants scholastischer Sinn die

Gebiete wesentlich getrennt; so entstanden an Stelle der bisherigen zwei deren drei.

Immerhin hatte der deutsche Idealismus nur auf der mächtigen Grundlage weiterzubauen. Die „Kr. d. Urt." soll die „unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiet des Naturbegriffs. als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen" überbrücken; sie soll erklären, wie es möglich sei, daß jene Gebiete doch ineinander übergreifen können, „denn der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen". Das transzendentale „als ob", durch welches sich die Vereinigung der beiden Welten vollzieht, ist durch die Lehre vom Werden überflüssig geworden; der Verstand, welchen die objektive Zweckmäßigkeit voraussetzt, ist derjenige der schöpferischen Persönlichkeit, die ihre Zwecke zu einem allgemeinen Seinsollen macht und alles Objekt unter dem Gesichtspunkt des Mittels dazu bestimmen und erkennen lehrt.

Die verschiedenartige Verwendung des Zweckmäßigkeitsbegriffs in den Wissenschaften lieferte Kant ein Prinzip der Anordnung derselben. Ihre Gegenstände nämlich sind: 1. solche, zu deren Erklärung das Kausalitätsprinzip allein genügt; 2. solche, die eines objektiven „als ob" bedürfen; 3. rein nach subjektiven Zwecken erzeugte (die, wie es scheint, Kant allein als Kulturinhalt betrachtet). Denkt man sich die Reihe noch von der mit apodiktischer Notwendigkeit ausgestatteten Mathematik flankiert, so ergibt sich ein System der Wissenschaften, welches dem Comteschen sehr ähnlich ist.

In der Tat ist die mathematische Vernunft mit einer Art absoluter Bewegungslosigkeit und Unabhängigkeit von kulturellen Entwicklungen ausgestattet; besonders die Arithmetik hat den Charakter rein kategorischer Objektivität. Daß sich aber niemand den Grundgesetzen der Arithmetik, wie auch etwa dem logischen Satze vom Widerspruch entziehen kann, zeigt nur, daß diese Sätze Grenzen darstellen, nicht etwa, daß sie von den übrigen prinzipiell geschieden seien. Daß die arithmetischen Axiome für unsere Vernunft absolute Bedeutung haben, heißt nur, sie seien die Grundlagen unserer vernünftigen Bildung, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß eine andersartige Bildung möglich sei. Diese Möglichkeit darzutun, hieße, die ideale Wirklichkeit schaffen. Was also Vielen, selbst zu gewissen Zeiten Allen undenkbar ist, ist darum noch nicht unmöglich.

Eine axiomatische Neuschöpfung auf dem Gebiete der Arithmetik würde allerdings mit noch größeren Schwierigkeiten zu kämpfen haben als die Verwirklichung der neueren Geometrien, die aus einer logischen Kuriosität zu höherer Wirklichkeit sich erheben im Maße, als sie praktische Verwendung finden und demgemäß die Vorstellungswelt, d. h. die Welt der Dinglichkeit, nach sich gestalten. Die Arithmetik ist wie die Logik bloße Methode, Form, objektive Erkenntnis und begriffliche Formulierung der subjektiven Betätigungen. Gleichartigkeit in solchen Betätigungen ist das ursprüngliche Produkt vernünftiger Einwirkung und Gesellschaftsbildung. Erst auf Grund derselben ist ein weiteres Verständnis möglich; daher hat die sehr späte, substantiell-begriffliche Form dieser Betätigungen den Charakter absoluter Erkenntnisse.

Alles, was Gegenstand der Erkenntnis wird, wird es auf der Grundlage der vorausgegangenen Bildung, und die Erkenntnis einer andersartigen Bildung kann nur stattfinden, wenn dieselbe auf die eigene Norm übersetzt, d. h. diese jener interpretiert ist, genau so, wie im ganzen eine gebildete Vernunft fremde Gebilde nur auf Grund ihrer eigenen Bildung verstehen kann, indem sie sich zum absoluten Maße, zur Norm setzt.

Die Geometrie ist sich ihrer Bedingtheit bewußt geworden; daher sind sofort unter Umgestaltung der Bedingungen die Nicht-Euklidischen Geometrien entstanden. Die Euklidische behält dabei ihre Stellung als oberste Wirklichkeit, als Maß und Normale, auf welche alle andern zunächst in Beziehung gesetzt werden müssen, um begriffen zu werden. Allerdings sucht man[1] nach einem Vernunftgrunde dieses Verhältnisses; sie sei unter allen möglichen

[1] Poincaré erklärt die euklidischen Axiome als auf Übereinkunft, der Definition beruhend, läßt aber überall, um nicht dem Nominalismus ganz zu verfallen, ein Erfahrungselement mitwirken. Die nominalistische Ansicht hat ihre Berechtigung genau soweit wie die Vertragstheorie des Staates. Aber auch bei dieser Betrachtungsweise bleibt die Geometrie eine Schöpfung der apriorischen Synthese, um bisherige Erfahrungen, d. h. geübte Betätigungen, begrifflich zu formulieren. Sie hat diesen Charakter jedoch nicht mehr noch weniger als die Grundlagen aller andern Wissenschaften. Die Erfahrungen aber gibt nicht die Natur, welche die realistischen Gelehrten immer noch außer durch ihre Begriffsbildung direkt zu erkennen glauben, sondern der Einfluß der Umgebung, die Vernunft. Was der eine geschaffen und objektiviert hat, ist dem andern Erfahrung, die Grundlage etwaiger eigenen Neugestaltungen.

Geometrien die einfachste. Das heißt aber nur, sie habe in unserer gebildeten Vernunft die Stellung, den Wert der Normalen. Die Einfachheit ist nicht Grund, sondern Resultat, oder vielmehr bloßer Ausdruck jener Tatsache, daß eine Erkenntnis das Maß (Axiom, Gesetz) für andere geworden ist.

Die Normale jeder Art ist ein Produkt der Geschichte, nicht der Natur noch eines absoluten Vernunftinhaltes. Die nominalistische Erkenntnis hätte dazu führen müssen, wenn nicht der naturwissenschaftliche und psychologische Materialismus den Weg versperrt hätte: „Man will vielmehr sagen, daß unser Verstand sich durch natürliche Zuchtwahl den Bedingungen der äußeren Welt angepaßt hat, daß er diejenige Geometrie angenommen hat, welche für die Gattung am vorteilhaftesten war" (Poincaré).

Der philosophische Begriff der Möglichkeit, d. i. der ideellen Wirklichkeit verliert bei retrospektiver Betrachtung seine Berechtigung. Andere Geometrien sind wie andere historische Gebilde erst dann möglich, wenn sie ideell wirklich sind, d. h. einem Bewußtsein als Ideal angehören. Für Euklid war nur Eine Geometrie möglich, die nicht Erscheinung irgendeines immanenten Vernunftgrundes ist, sondern die synthetische, spontane Formierung und plastische Gestaltung des vernünftigen, allgemeinen Denkens. Solche Formen und Wesenheiten sind Schöpfungen aus Freiheit; der Charakter der Notwendigkeit, den sie durch ihre Kraft bekommen, ist ein Zeichen der vernünftigen Gebundenheit. Die Wahrheit wird nicht wie ein Geldbeutel von demjenigen, den gerade der Zufall die Straße führt, gefunden. Geschähe es nicht von diesem, so meint der Positivismus, so doch von einem andern, wenn nicht heute, dann morgen; irgendwann und irgendwo müsse es geschehen, gleichgültig durch wen. Aber die Wahrheit ist nicht, bevor sie gefunden ist; sie wird erfunden, geschaffen. Jener Art der Geschichtskonstruktion liegt eine fatalistische, abergläubische Teleologie zugrunde. Das Seiende ist allerdings das Seinsollende, d. h. dasjenige, was einst hat sein sollen, was unter allen Idealen das Stärkste, der Verwirklichung allein Fähige war; aber es ist kein absolutes, vorherbestimmtes Seinsollen, sondern ein persönliches Ideal, das aus der Konkurrenz mit andern als Sieger hervorgegangen ist.

In der Astronomie läßt sich das Werden der Einfachheit des

herrschenden Systems gegenüber andern, bloß möglichen dartun. Das Tychonische Planetensystem war von vornherein mit Vorzügen ausgestattet gegenüber dem Kopernikanischen; jedenfalls war es nicht weniger einfach als jenes. Dazu hatte es den Vorteil, der herrschenden Weltanschauung besser zu entsprechen. Aber das Kopernikanische System stand in Wechselwirkung mit einer neuen Weltanschauung, welche ihm zum Sieg und zu seiner Einfachheit verhalf. Es wurde integrierender Bestandteil einer neuen, großen Synthese, einer neuen wissenschaftlichen Vernunft, deren Begründer Galilei, Kepler und Newton sind. Schon Leibniz erkannte das Wesen ihrer „Wahrheit" in der Bequemlichkeit und Einfachheit, den Koordinatenschnittpunkt in den Sonnenmittelpunkt zu verlegen. Im ganzen hat allerdings diese Weltanschauung gegenüber der früheren (Comte benannte sie die theologische und metaphysische) noch den Vorzug, sich wieder eines Stückes Anthropomorphismus bewußt geworden zu sein, womit man dessen gefährliche Konsequenzen, den transzendentalen Schein verhindern konnte. Die Relativität dieser naturwissenschaftlichen Vernunft ist leicht einzusehen, denn wir kennen mindestens E i n e andere, was bei der Mathematik nicht oder noch nicht vollkommen der Fall ist. Jede scheinbar selbständige Lebenswirklichkeit einer Zeit steht in Wechselwirkung mit allen andern durch die Gesamtvernunft (den Geist) dieser Zeit. Der Geist einer Zeit ist die substantielle Fassung der Gesamtheit alles Seienden und also aller objektiven Bedingungen alles Künftigen.

Übrigens zeigt der ganze methodische Apparat der exakten Wissenschaften, ihre Kausalität, ihre Kräfte, ihre Maxima und Minima usw., daß sie nur durch einen formaleren Anthropomorphismus, nicht aber durch dessen gänzliches Fehlen mit der Gesamtheit des Denkens unter Führung des praktischen (teleologischen) Gesichtspunktes zusammenhängen. Das Ende des kritischen Geschäfts ist aber erst dann erreicht, wenn dem Objektivismus, der objektiven Substanz, dem Glauben an ihre anthropomorphen und metaphysischen Offenbarungen der Garaus gemacht sein wird.

Die Wissenschaft hat durchweg die Neigung, sich als absolut zu setzen, wo sie doch nur historisch bedingte Norm ist. In allen Kulturkreisen, zu allen Zeiten finden sich Begriffsformen des Daseins, welche in sich ebenso berechtigt sind wie diese absolut seinwollende Wissenschaft und die den gleichen Anspruch erheben wie

sie. Darin sind die Wissenschaften die würdigen Abkömmlinge der positiven Religionen. Dieser Glaube an die Absolutheit dieser Wissenschaft oder dieser Religion ist übrigens für sie selbst das Zeichen des guten Gewissens, des alle Kräfte beanspruchen dürfenden Ideals, während Toleranz und Skeptizismus ein Zeichen von Schwäche ist. Als Ausdruck der europäischen Kultur und ihrer derzeitigen Welteroberung kann europäische Wissenschaft und Wahrheit allerdings eine höhere Wirklichkeit beanspruchen als die unterliegenden.

Auch innerhalb ihrer eigenen Geschichte finden sich der Ansätze genug, welche auf andere Entwicklungsmöglichkeiten hinweisen, die aber durch die Gesamtheit der historischen Bedingungen, die allgemeinen und durch stärkere persönliche Tendenzen unterdrückt werden. Oft wird sehr spät ein solcher Ansatz durch eine entsprechende Entwicklung rehabilitiert, wenn er nicht ganz unterging. Lionardos Ideen hätten mehr als Fragmente sein müssen, sie hätten einer substantiellen Grundlage, also einer jahrelangen Entwicklung im Zusammenhang mit einer Gesamtheit bedurft, um dem Allgemeinen ihre Wesenheit aufzudrücken; so aber mußten sie in ihrer fast reinen Spontaneität ihrer Zeit, auch wenn sie bekannt gewesen wären, unverständlich bleiben. Im Gegensatz dazu sind bei dem Manne, den die „induktive" Wissenschaft als ihren Begründer ehrt, genug der Ansätze vorhanden, die von wahren wissenschaftlichen Entdeckern von Harvey bis auf Liebig gering geschätzt werden mußten, Willkürlichkeiten, Gesichtspunkte, die zumal kindlich und unfruchtbar waren, die zu rehabilitieren eine Zukunft nicht so leicht Lust haben wird.

Das wissenschaftliche Wesen gibt eine Synthese und damit ein Identitätsmerkmal höherer Art; ja es strebt, ein absolutes Wesen zu setzen und alle Qualität durch Quantitäten desselben zu begreifen. Ihr letzter, apriorischer Grundsatz ist das Postulat: es gibt Etwas, das konstant bleibt. Das Energiegesetz und andere entsprechende Versuche wollen das Wesen des Naturdinges aus einer relativen Dauer in eine absolute verwandeln; in der „Kr. d. r. V." (Grundsatz der Beharrlichkeit) findet man die Logik dieses Strebens.[1]

---

[1] Vgl. Poincaré, Wert der Wissenschaft, über das Zeitmaß.

Das wissenschaftliche Wesen findet im Begriff seinen adäquaten Ausdruck. Darin unterscheidet sich die wissenschaftliche Schöpfung vom Kunstwerk. Dieses enthält die Beziehung auf die Totalität nicht objektiv an sich wie der Begriff, sondern es hat dieselbe durch sein transzendentales Moment; es bleibt Einzelheit und gestaltet die Allgemeinheit nur durch die Bildung des Gefühls. In ihrem Ursprung scheidet sie nichts; sie erstehen beide aus dem Intelligiblen durch die Spontaneität der Persönlichkeit.

B. Subjekt.

18. Subjekt als Vermittlung des Natur- und Freiheitsbegriffs.

Durch den Begriff des Subjekts erst wird der Gegensatz des Bereichs des Naturbegriffs gegen den des Freiheitsbegriffs überbrückt. Er ist also das Zwischenglied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie. Sein Wesen ist Handlung, Objektivation und damit Vermittlung des Objekts mit dem Intelligiblen. Subjekt ist der Begriff der Vernunft auf Persönlichkeit bezogen.

Am Begriffe treten die Momente des Inhalts und der Form auseinander. Diese, das Begreifen, ist vernünftige Handlung, ob sie nun bestimmend oder unwesentlich sei. Der Inhalt dagegen, das eigentlich Objektive oder Passive in bezug auf die begreifende Persönlichkeit, ist die Aktivität und Subjektivität einer fremden Persönlichkeit oder vielmehr die substantiierte Wirkung einer solchen. Objekt ist also das Gleichgewichtsverhältnis zwischen Persönlichkeiten, wobei es, wenn beide durch Spontaneität bestimmend sich beteiligen, bloßes Postulat ist. Objekt ist die substantiierte Passivität; zwischen freien Spontaneitäten beschränkt sich die vernünftige Einwirkung auf Anregung, eine gewisse Gleichmäßigkeit in der Richtung.

Die Platonische Weltanschauung hat dem selbständigen Objekte in der Form der Idee, des jenseitigen, durch ein besonderes Vermögen erreichbaren Urbildes des Dinges, die Herrschaft im philosophischen Denken gegeben. In der englischen Psychologie wurde die Idee, das durch (göttliche) Vernunft erkennbare Abbild des ansich Allgemeinen, zum Abbild des empirischen Dinges (zur Vorstellung). Seitdem liegt das Hauptinteresse der Philosophie in der Frage nach dem Verhältnis von Ding zu Vorstellung, vom Objekt zum Subjekt. Der Lockianismus ist allerdings nicht bis zu diesem letzten Gegensatze gelangt; sein Subjekt ist objektives

Ding wie sein Objekt. Er kann sich nicht über objektive Kausalität erheben und bleibt deshalb Unphilosophie, irreligiös. Der Psychologismus ist noch nicht einmal zur Grenze philosophischen Denkens vorgedrungen und sein Anspruch, die Philosophie zu ersetzen, ist wie der Vorwurf gegen den deutschen Idealismus, daß er keine Psychologie habe, bzw. sei, ein Merkmal der materialistischen Versumpfung.

Von diesem letzten Dualismus der Vernunft (deren Prinzip Dualismus ist) hat auch die Lehre der Gestaltung des Objekts durch das Subjekt, der Kritizismus, seinen Charakter erhalten. Das Objekt ist aber noch nicht als Moment der Vernunft begriffen, sondern als selbständiges Naturding, welches gegen das Erkennen eine besondere Kausalität hat, nämlich das Bewirkende der Erkenntnis zu sein. Das Objekt ist dem Objektivismus Ausgang, Zweck und Inhalt des Denkens.

Der Nominalismus sucht demgegenüber die Betätigung des Subjekts anders in Rechnung zu stellen; das Abstrakte ist ihm Relation zwischen den Dingen, welche dem Verstand allein angehört. Die Abstrakta treten nicht als Oberbegriffe über die Individualnamen, sondern sie bilden eine neue Art von Namen überhaupt, indem sie den Dingnamen entgegengesetzt werden. Berkeley räumt auf mit den „abstract ideas“ Lockes. Was den Begriff begleitet, ist Zufall und unwesentlich; die Begleitvorstellung ist nicht Wesen des Begriffs, wie denn die Psychologie diesen einfach durch jene ersetzt hat, weil sie mit dem Begriff und der Vernunft überhaupt nichts anzufangen weiß. Der Begriff aber ist das Objektive, das den verschiedenen Subjekten Gemeinsame; die sogenannte Begleitvorstellung ist die subjektive, aus Selbstheit stammende Anteilnahme am Allgemeinen, welche die Assoziationen, die Stellung des Begriffs im Ganzen der Bildung, den Wert des Begriffes bestimmt.

Um sich aber vor der Konsequenz zu sichern, daß die Dinge überhaupt nichts als Beziehungen seien oder ihr übriges Dasein wenigstens unerkennbar sei, geht auch der Nominalismus, wenn er nicht den Berkeleyschen theologischen Ausweg vorzieht, das Kompromiß mit dem empirischen Realismus ein, sonst wäre alles Objekt Täuschung — der Wahnsinn grinst hinter dem Solipsismus. (Der nominalistische Gelehrte läßt übrigens außer den Beziehungen,

die sein Gegenstand und Begriff sind, noch eine Erkenntnis der Dinge an sich aus den nichtwissenschaftlichen Erfahrungen des täglichen Lebens zu — er kommt zu keinen gefährlichen Konsequenzen.)

Der moderne Artbegriff ruht übrigens auf jener empirisch-realistischen Auffassung der Abstraktion, welche das Ding samt seinen wesentlichen (dauernden und allgemeinen) und unwesentlichen Eigenschaften der objektiven Sinnlichkeit zuspricht und dem Verstande das Geschäft des Scheidens des Wesens vom Unwesentlichen, also die konzentrische Erweiterung des Individualnamens zum Artnamen usf. überläßt. Jede biologische Systematik beansprucht in diesem Sinne mehr oder weniger „natürlich", d. h. absolut zu sein.

Gegenüber dem Dinge als den im Raume angeordneten Erkenntnissen (Eigenschaften) hält der Begriff an der Beziehung als solcher fest. Die Substantialität (Form der Dinglichkeit) ist für ihn selbst unwesentlich, obgleich er zu ihr hinstrebt. Das Ding ist nichts außer der Beziehung; diese selbst aber ist nicht eine Täuschung des Verstandes, vielmehr ist sie durch Vernunft allgemein und objektiv. Das Ding ist, was es zu sein scheint, d. h. seine Erscheinung entspricht seinem wahren, vernünftigen (begrifflichen) Wesen. Wo dieser Satz nicht zu jeder Zeit verifiziert werden kann, wird das betreffende Erkenntnisvermögen als abnorm und krank ausgeschieden.

Das Wesen ist jedoch abhängig vom Subjekte der Erkenntnis; damit ein Wesen, das Objekt, allgemein in dieser Weise *sei*, muß das erzeugende Subjekt als ein allgemeines vorausgesetzt werden. Suchte der Objektivismus nach einem Absoluten im Objekte, und kann er keine genügende Ableitung der Erscheinung (Vorstellung) aus dem Objekte geben, so macht ebenso der Kritizismus vor dem Absoluten im *Subjekte* Halt und kann dieses in kein genügendes Verhältnis zur Persönlichkeit setzen. Damit ist also die Grundfrage nach dem Verhältnis vom Individuum zum Allgemeinen nicht gelöst, sondern nur ihr Schwerpunkt verschoben.

Der Rationalismus faßt dieses Verhältnis als ein objektives auch im Kritizismus.[1] Das Subjekt ist die höhere und allgemeinere Wesenheit, welche alle individuellen Unterschiede unter sich befaßt und aufhebt; mit andern Worten, es beansprucht die wahre Sub-

[1] Vgl. Kant, Kr. d. r. V. Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

stantialität des Objektiven wie auch der Persönlichkeit zu sein. Die wissenschaftliche Auffassung kann allerdings nur ein allgemeines, objektives Wesen begreifen und muß dementsprechend ein allgemeines Subjekt postulieren. Die Philosophie aber kann sich damit nicht begnügen; die wirkliche Wesenheit und Substantialität muß ihr transzendentales Prinzip sein, und diese ist das Selbst, d. h. der Gegensatz alles Objektiven. Außerdem hat sie nun das Subjekt aus dieser Wirklichkeit abzuleiten, nicht umgekehrt. Das Subjekt, d. h. die persönliche Teilnahme am Allgemeinen, ist ein Produkt der Gesellschaft unter Zeitverhältnissen. Die vernünftige Gemeinsamkeit ist die Voraussetzung der Entwicklung, und die Individualität ist ihr Produkt, nicht wie der Rationalismus sich abmühte, aus der gebildeten und diskreten Einzelheit, dem Krieg Aller gegen Alle, die Gemeinsamkeit und Vernunft abzuleiten, was nur dadurch geschehen konnte, daß er sie einfach voraussetzte als immanente Anlage, als Vermögen. Das Subjekt ist seinem Wesen nach Beziehung; seine Substantialität hat es im Kantischen Kritizismus, wenn von dem wirklich transzendentalen Vermögen der Vernunft, dem Freiheitsbewußtsein, abgesehen wird, nur in der Art eines äußeren Objektes, während es als Beziehung des Objektes auf das Selbstbewußtsein durch dieses eben seine wahre Substantialität bekommt.

Jeder Art vernünftiger Beziehung entspricht ein Subjekt. Subjekt und Objekt sind identisch im Vernünftig-Allgemeinen; sie treten auseinander, sofern sich Subjekt auf ein unmittelbares (das eigene) Bewußtsein, Objekt aber auf eine fremde Subjektivität und Spontaneität bezieht.

1. Anmerkung. Kant zieht die Sinnlichkeit zum Subjekt (aktiv als Anschauung); in ihr selbst aber ist alles Objekt enthalten, nämlich als Inhalt, dessen Formen in ihrer Gesamtheit den Verstand ausmachen. Die Identität von Subjekt und Objekt läge schon bei dieser eigentümlichen Stellung der Sinnlichkeit nahe, wenn nur nicht der Berkeleysche Idealismus schreckte! Im allgemeinen tritt der sich aller begrifflichen Erfassung und objektiven Mitteilbarkeit entziehende Inhalt der Sinnesempfindungen, der das Allerpersönlichste ist, bei Kant dem Subjekt als Objekt gegenüber. Die Sinnlichkeit, d. h. ihre Formen, gehören wohl zum Erkenntnis-, nicht aber zum praktischen Subjekte. Diese, die moralische Persönlichkeit handelt frei, wenn sie sich nicht von der Sinnlichkeit, von „außen" bestimmen läßt; sie ist als solche ein Vermögen, „sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen" (Kr. d. r. V., El. II. T., II. Abt., II. B., II. H., 9. Abschn., III). Es ist aber außer der Religion nichts so

sehr das Selbst des Menschen als seine Sinnlichkeit, und gerade an der Vernunft, die sein moralisches Handeln bestimmen soll, hat er das Fremde, das Nichtselbst, die Bestimmung von außen. Wie wäre überhaupt eine Bestimmung durch sinnliche Antriebe möglich, wenn das Objekt, die Erscheinung, durch das Subjekt bestimmt ist und also gar keine Kausalität und Bestimmbarkeit besitzt? Oder sollte das Verhältnis der Sinnlichkeit zum Erkenntnissubjekt ein prinzipiell anderes sein als dasjenige zum moralischen? Kann Objekt (als Motiv) auf diese überhaupt wirken? und wie?

Weiter! Die Ergebnisse freier Handlungen müssen Erscheinungen oder wenigstens Beziehungen zwischen solchen sein. Es existiert also für diese eine doppelte Kausalität, eine objektive nach Notwendigkeit und eine aus Freiheit (Kr. d. pr. V., Einl.). Wo ist nun ein Prinzip, Erscheinungen, welche aus objektiver Kausalität entsprungen sind, von solchen zu scheiden, welche der Willensfreiheit ihr Dasein verdanken? Fichte erfaßt mit einem genialen Griff das Wesen des „Dinges an sich", d. h. der Naturkausalität durch die Identifikation von Subjekt und Objekt. In einer Anmerkung zur 1. Ausgabe „über den Begriff der Wissenschaftslehre" sagt er, „daß die Dinge allerdings als **Dinge an sich gefühlt** werden, daß ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich sein würde, daß aber die Dinge nur subjektiv, d. i. nur inwiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden". So wäre denn Gefühl das ansichseiend Intelligible, das Ding die Erscheinung, ihre Einheit das Ich. Das ist die subjektive Fassung des Spinozistischen Anthropomorphismus: Denken und Ausdehnung als Attribute der Substanz. (Vgl. Schelling, Ideen zu einer Phil. d. Natur, Einl., die Kritik Spinozas. Dieselbe Auffassung schon Kr. d. r. V. Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung usw.) Der Identitätsgedanke und der daraus hervorgehende Begriff der Wechselwirkung würde jedenfalls für die Psychologie fruchtbarer sein als ihr psychophysischer Parallelismus, dem Zeit- und Kausalitätsverhältnis zwischen ihrem Natur- und transzendenten Objekt, welches in ihr vom **Unbedingten zum Nurbedingten** geworden ist.

Subjekt ist der Zustand des Übergehens, der persönlichen Betätigung; in ihm hat das Individuum das Objekt an ihm selbst als Moment seiner Bildung. An sich ist Objekt bloß reflektierendes Nicht-Ich, die vernünftige Passivität. „An sich selbst, nämlich seinem Begriffe nach, ist das Subjekt das **Totale**, nicht das Innere allein, sondern ebenso auch die Realisation dieses Inneren am Äußeren und in demselben" (Hegel, Ästhetik I.). Hätte Hegel an seiner logischen Bestimmung des Ansichseins als einer einfachen Abstraktion festgehalten, so hätte er nicht eine solche Geschichtsmetaphysik aufbauen können, in welcher das ansichseiend Absolute als der **zeitliche** Gegensatz des fürsichseiend, sich selbst wissenden Absoluten gesetzt wird. Alles ansichseiende Wesen geht allerdings dem Objekte zeitlich voran; es ist aber als solches das Gegenteil des Allgemeinen, nämlich erstmalig bewußt werdende Tendenz, Wille. Wird in dieser Weise ein absoluter Geist als Träger dieses Willens gesetzt und somit die Geschichte zur Theodizee, so wird, da das Absolute den vernünftigen Gegensatz ausschließt, die Entwicklung unmöglich. Wie kann der absolute Geist zum Bewußtsein und durch dieses zum Bewußtsein seiner selbst kommen, wenn ihm kein Objekt, keine Passivität, in welcher allein Objektivation stattfinden kann, gegeben ist?

2. Anmerkung. Über das Wesen des Dinges (Naturdinges) herrscht bei Kant keine Klarheit. Das Ding kann nach ihm in seinem Ansich nicht erkannt werden, wird aber als Ding an sich postuliert. Aber auch in der Erscheinung ist es schon Ding. Dieser Begriff wird wechselweise mit dem Relativbegriff „Gegenstand" gebraucht, der als Naturobjekt schon Ding ist. Die dingbildende Substanz ist aber eine Verstandeskategorie. Sollte sie bloß die Form des Begriffes, das transzendentale Ding sein? Sollte nicht vielmehr auf Grund der Substanzkategorie Ding und Begriff identisch sein?

In § 25 der „Prolegomena" heißt es: „Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseins, als ein Begriff vom Dinge selbst, zum Grunde liegt, . . . subsumiert werden". Die Substanz steht hier in allzunaher Beziehung zur Ursache, dem gesetzten Grunde einer Beziehung, als daß Naturdinge ebenso auf ihr ruhen könnten. Wenn aber deren Form die Kategorie Substanz und an ihnen nur die Erscheinung, der Inhalt objektiv ist, so können sie nicht schon zugleich als Dinge in der Natur sein. Dieser Schluß ergibt sich aus dem Grundsatze: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein", wozu außer dem Dinge aber auch die (nach Kant gegebene) Mannigfaltigkeit gehört, wie auch aus der Betrachtung über die Dialektik des Nichts am Schluß der transzendentalen Analytik. (Der Schritt zur Relativität von positiv und negativ, dem Grundsatz der Hegelschen Logik, ist von da aus ein kleiner.) Gerade hier sieht man, daß Kant geneigt ist, den Gegenstand (Objekt) mit dem sinnlichen Dinge überhaupt gleichzusetzen.

Der einschneidende Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft beruht darauf, daß Kant bei jener das Wirkliche (vgl. die Kritik des 4. Paralogismus der transzendentalen Psychologie) in die ansichseiende Sinnlichkeit verlegt. Mit dieser aber fällt jener Unterschied. Dieser Betonung der Sinnlichkeit, der alle Wahrnehmungen als ein bloßes Bewußtsein anhängen (ebenda), liegt die nicht klar bewußte Tatsache vom Primat der kombinierten Gesichts- und Tastwahrnehmungen zugrunde, der aber bloß im Gebiet der Sinnlichkeit gilt.

19. Die Gesellschaft als die Wirklichkeit des Subjekts.

Die Arten, in denen sich die Persönlichkeit betätigt, sind Arten ihrer Subjektivität. Das Objekt, d. h. die fremde Aktivität differenziert die in sich einheitliche Persönlichkeit zu einer Vielheit von Eigenschaften, deren Anordnung ein objektives Bild der Persönlichkeit geben und somit transzendentale Bedeutung haben kann. Die verschiedenen Vermögen, durch welche sich die Persönlichkeit dem allgemeinen Subjekte wie das Individuum der Art unterordnet, haben gar keine positive Bedeutung. Sie sind nichts als Synthesen der Mannigfaltigkeit vernünftiger Betätigungen nach formalen Gesichtspunkten. Das unmittelbare Bewußtsein weiß nichts von

solchen elementaren Unterschieden, noch auch von den Gegensätzen des moralischen, des Rechts- und des Erkenntnissubjekts.

Die Philosophie hat der Persönlichkeit nur auf dem praktischen Gebiete Bedeutung zugestanden. Schopenhauer definiert: „Das Individuum ist das Subjekt des Erkennens in seiner einzelnen Beziehung auf eine bestimmte einzelne Erscheinung des Willens, und dieser dienstbar". Dem Individualisten Schopenhauer ist die Person immer noch etwas, das zu verachten und zu überwinden ist, obgleich er sein Heil im indischen Mystizismus findet, dessen oberstes Prinzip Selbstheit ist. Bei Hegel wird Person nur wie üblich in der Rechtsphilosophie definiert; im übrigen betrachtet er das Individuum ausschließlich in seiner Abhängigkeit vom absoluten Geist.

Diese Auffassung und die damit im Zusammenhang stehende Geschichtsphilosophie ist jeweils von nächstliegenden praktischen, hier besonders politischen Bedürfnissen bestimmt. Der Liberalismus, die praktische Anwendung des Rationalismus, war am Werke, durch seine negativen Ideen, besonders seinen Begriff der Freiheit, die alte Gesellschaftsordnung aufzulösen und ideale Gespenster an deren Stelle zu setzen. Sie sind nämlich nur eine bestimmte Formulierung jener negativen Ideen, die nicht neu zu organisieren vermögen, weil sie an den Elementen und Atomen der Gesellschaft festhalten, statt gemäß der organisierenden Kraft und Idee eine Klassifizierung und Neuwertung der Persönlichkeiten hervorzubringen. Über der Ungleichheit der Individuen erhebt sich deren Gleichheit, die Menschlichkeit als das höhere Wesen: dieser Wertung entspricht Gesellschaft und Staat, welche so die Manifestation des absoluten Subjekts werden. Der Sozialismus räumt dann auch noch mit dem letzten gesellschaftsbildenden Versuche auf, der Organisation und Bewertung nach Persönlichkeitsunterschieden auf einem freigegebenen und relativ harmlosen Gebiete: dem Erwerbsleben. Nicht einmal hier soll Konkurrenz und die darauf begründete Ungleichheit sein. Wer ist dann frei, wo alle doch in erster Linie gleich, also auch gleich frei sein sollen? Der Staat, die Gesellschaft, das Subjekt, niemals aber die Persönlichkeit, der vielmehr die drückendste Fessel angelegt wird. Niemand hat diese Gesellschaft und das Wesen ihrer Freiheit besser kritisiert als Stirner; er setzte die freie Persönlichkeit an die Stelle des freien Subjekts.

Die Entwicklung Kants ging zweifellos (trotz der gegenteiligen, auf Schopenhauerschen Vorurteilen ruhenden Ansicht) in seinen Hauptschriften auf die Autonomie des Subjektiven und dessen Herrschaft aus Freiheit, ja in der „Kr. d. Urt." findet sich sogar die Möglichkeit, die Persönlichkeit als autonom und schaffend zu betrachten. Über der Freiheit erhebt sich das Göttliche, welches allerdings zu einem Objekte leicht wird durch den begrifflichen Anthropomorphismus, trotzdem die „Kr. d. r. V." auf die Lehre von der bloß regulativen Bedeutung der Ideen hinausläuft. Durch Freiheit wird das Göttliche, das sich zuerst im Subjekte offenbart, zu einem Wirklichen. Allerdings hat die objektiv-dingliche Fassung der Vernunft (als Vermögen) sofort ein objektives Moment zum Intelligiblen hinzugebracht, und Gott ist in der ganzen Weiterentwicklung bis auf Hegel eine Hypostase der Synthese von Subjekt und Objekt, d. h. ein transzendentes Objekt für ein transzendentales Vermögen (Vernunft). Das Objekt aber ist ein- für allemal entgöttlicht und das Göttliche selbst ist (rein logisch) der Gegensatz alles Daseienden und Objektiven.

Aber diese Entwicklung ist kein Rückwärts in den materiellen Objektivismus; vor allem ist Kant nicht irgendeines äußeren Zwangs zuliebe oder aus Altersschwäche rückwärts gegangen. Die Erkenntnis, daß die Freiheit und die Wege, die sie weist, Schluß und Zweck der Kritik ist, ist ein gewaltiger Fortschritt im Idealismus, wie auch jene Untersuchung, wie Zwecke aus Freiheit objektive Wirklichkeit erlangen können.

Zur letzten Auflösung des autonomen Objekts und zum Primat des Subjekts und letzten Endes der freien Persönlichkeit bedurfte es einer andern Auffassung vom Wesen der Vernunft. Die Unhaltbarkeit der alten trat ans Tageslicht, als die Sprachwissenschaft die Aufgabe übernahm, aus den rationalistischen Voraussetzungen das Daseiende historisch abzuleiten. Sie sollte die diskreten, in sich fertigen Persönlichkeiten zueinander in Beziehung setzen und daraus das Gemeinsame ableiten. Das Diskrete aber ist das Gegenteil des Gemeinsamen; das nicht abzuleitende Verständnis wurde also hypostasiert als Natur- und Vernunftanlage, d. h. eine Naturanlage höherer Art. Die Herdersche Sprachphilosophie ist der typische Versuch dieser Art. Da nicht nur das Individuum ideell (als Anlage) hypostasiert wurde, sondern auch alles Objekt, so

sollte hinterher Sprache und Vernunft durch dessen Benennung, die Übermittlung der Vorstellungsbilder, die Beziehung der diskreten Individuen untereinander herstellen. Das Vermögen aber, die Form, ist mit dem Inhalte zugleich erwachsen; Subjekt und Objekt stehen in Wechselwirkung unter dem Begriffe des Werdens.

Der gebildete Individualismus der Griechen erkannte, daß die Konsequenz der absoluten Individualität als ursprünglich vorhandener Tatsache gerade in der Negation alles allgemeinen Seins bestehe, sowohl der bloßen Erkenntnisbeziehung des Naturgegenstandes zum Erkenntnisvermögen als auch der vernünftigen Beziehung der Menschen untereinander, wie der zweite und dritte Fundamentalsatz des Gorgias zeigt. Der rationalistische Individualismus führt zur Skepsis und zum Nihilismus; mit dem Objekte löst sich auch das Subjekt auf. Aus der starren Gegensätzlichkeit des Rationalismus entwickelt sich aber die schmiegsame Dialektik, welche allem Objekte beikommen kann und immer die Beziehung auf den festen Grund alles Seienden, das Selbstbewußtsein, im Auge behält. Die Wirklichkeit besteht nicht mehr im Ansichsein, das eine rein logische Form wird, sondern in der Erfüllung desselben mit subjektivem Inhalte. Die II. Ausgabe der „Kr. d. r. V." zeigt schon den Fortschritt im transzendentalen Idealismus, d. h. in der Durchführung des Subjektivismus. „Bewegung als Handlung des Subjekts" (§ 24 und Anmerkung) gehört zum Wesen der Transzendentalphilosophie; sie ist das Mittel, die getrennten Vermögen wieder zu verbinden.

Der regulative Gebrauch der Ideen leitet die Lehre von der Identität von Subjekt und Objekt ein; durch sie konstituiert die Vernunft mit der Einheit des Subjekts zugleich diejenige der Natur, d. h. desjenigen Objekts, welches sich am sprödesten gegen die Abhängigkeit vom Subjekte verhält. Damit ist der erste Schritt getan, das allgemeine Objekt überhaupt als das Vernünftige zu begreifen, woraus sich dann die Aufhebung des prinzipiellen Unterschieds von Natur und Vernunft (Geschichte), von spekulativer und praktischer Vernunft ergibt. Das Abstrakte, die Formen und Betätigungen des Subjekts, erhebt sich damit über die Sphäre des bloß gestaltenden Mittels gegenüber dem im Objekt liegenden Zwecke, in die es der rationalistische Nominalismus verwiesen; es wird ebensowohl selbständiges Objekt wie der Naturgegenstand

und dieser ebenso bloßes Mittel (relativer Zweck) wie jenes. Sie gehen beide in ihren gemeinsamen Grund, das durch Vernunft (historisch) Wirkliche ein.

Über das Verhältnis der Vernunft zur Geschichte hat aber Kant die charakteristische Ansicht des gesamten 18. Jahrhunderts. Die historischen Erscheinungen werden begriffen und gewertet nach einem absoluten Maßstab, den man an seiner eigenen gebildeten (nicht etwa reinen) Vernunft zu haben glaubt. Die Konstruktion der Geschichte nach Prinzipien der reinen Vernunft (Kr. d. r. V., Mtl. II, II) ist nichts als die Interpretation der Vergangenheit durch die Ideen der Gegenwart. Der Historiker kann zwar auf keinen Fall anders begreifen, denn alles Begreifen ist Assimilation des Neuen an Bekanntes, Gegenwärtiges; aber das Bewußtsein der eigenen historischen Bedingtheit muß den Historiker weitherzig machen und durch die äußere Schale den transzendentalen Kern, also den Quell, aus dem das eigentümliche historische Objekt entsprungen ist, auffinden und es so in seinem eigenen Wesen beurteilen lehren.

Aus der Möglichkeit obiger Konstruktion wird auf die moralische (Subjekts-)Einheit (das allgemein Menschliche) geschlossen, vielmehr: sie wird hypostasiert. Wenn man bedenkt, daß die „Möglichkeit" einer Handlung doch erst der Verifikation durch die Wirklichkeit bedarf, so sieht man leicht, daß das ganze Räsonnement in einem Zirkel verläuft: die Möglichkeit des Objekts folgt aus der Einheit des Subjekts; diese aber wird erst gesetzt auf Grund der verifizierten, d. h. objektiven Möglichkeit.

Die Persönlichkeit ist absolutes Subjekt, sofern sie sich zu der Tatsache der reinen Vernunft erhebt, d. h. zu der Möglichkeit der Verständigung mit allen selbstbewußten und spontanen Wesenheiten. Dieses Bewußtsein wiederum ist die Grundlage des idealistischen Postulats von der Erkennbarkeit des All.

In ihrer anderen Seite, dem Selbstbewußtsein, hat sie den Urgrund alles Werdenden und Seienden an sich, der durch die Vernunft zur Objektivität und zur Herrschaft gelangen kann. Was unverständlich und unvernünftig bleibt, ist das aus fremder intelligibler Zwecksetzung Hervorgegangene. Dieses begreifen heißt, es sich und seinen Zwecken assimilieren, zum Mittel machen und damit in seiner Selbständigkeit überwinden. Begreifen der Welt ist Weltüberwindung: eine schaffende Tat.

Ihre erste Stufe ist die Innerlichkeit des Ideals, bei welcher zu verharren Schwäche ist. Auch der Zyniker ist nicht praktischer Solipsist; er will der Mitwelt seine wohltuenden Wahrheiten zukommen lassen: sich selbst zum Gesetze machen. „Unsere Wünsche sind Vorgefühle der Fähigkeiten, die in uns liegen, Vorboten desjenigen, was wir zu leisten imstande sein werden. Was wir können, stellt sich unserer Einbildungskraft außer uns und in der Zukunft dar; wir fühlen eine Sehnsucht nach dem, was wir schon im stillen besitzen. So verwandelt ein leidenschaftliches Vorausgreifen das wahrhaft Mögliche in ein erträumtes Wirkliche. Liegt nun eine solche Richtung entschieden in unserer Natur, so wird mit jedem Schritt unserer Entwicklung ein Teil des ersten Wunsches erfüllt." (Wahrheit und Dichtung. II. Tl. IX. Buch.)

20. Persönlichkeit als Ding an sich.

Persönlichkeit und Vernunft sind die Pole historischer Betrachtung; es sind die Wirklichkeiten der Grundkategorien der Aktivität und Passivität, zwischen welchen Objekt als einfache Beziehung und Bewegung, als Wechselwirkung stattfindet.

Die *Persönlichkeit* ist das *Ding an sich*, Maß, Substanz, Zweck und Grund aller Erscheinung. Von sich selbst hat die Persönlichkeit eine unmittelbare, d. h. eine objektlose Erkenntnis, die aber in keiner Weise begrifflich, klar und adäquat und demnach eben nicht objektiv bestimmt ist. In diesem transzendentalen Grunddasein sind die Vermögen *eins*; die Unbestimmtheit dieser Erkenntnis und dieses Daseins heißt Gefühl. „Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst anschaut, gibt zwar keine Anschauung der Seele selbst, als einem Objekt, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist" (Kr. d. r. V., Von dem Raume). „Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber es würde doch dem empirischen Charakter gemäß *gedacht* werden müssen" (Kr. d. r. V., Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit usw.). Unmittelbar wird es jedenfalls erkannt, wenn auch nicht als Objekt; denn in ihm ist Erkennen und Sein identisch. Als Objekt wird es erst *erschlossen*, gesetzt durch den Begriff, in der Weise, welche die Kritik des Ideals der reinen Vernunft zum

Gegenstande hat. Sofern es in der Erscheinung, also Objekt ist, ist es nicht mehr das Intelligible; der Begriff kann also dafür nur Symbol sein, d. h. transzendentale Bedeutung haben. Es ist das Selbst, das Streben nach dem Objekte, das Werden aus dem Nichtseienden.

Der Begriff des Ich, seiner objektiven Natur nach der formalste, bekommt zum Inhalte jene Doppelerkenntnis, wodurch er sich allen Objekten gegenüberstellt und sie doch nach sich gestaltet, woraus seine formale Leere entsteht. Bei allem Objekte wird das Einzelne bestimmt durch einen andern Begriff (die Form der Definition!); das Ich aber wird bestimmt durch das schlechthin Unbegreifliche. Das Intelligible ist wesenhaft identisch mit dem erscheinenden Ich, aber zugleich sein Gegensatz, sofern es selbst eine außerzeitliche Wirklichkeit (im Selbst, Gefühl) hat. (Nach diesem Verhältnis wird dann alles Objekt gestaltet, wodurch es den Schein der Selbständigkeit und der Subjektivität erhält, nämlich einen von ihm getrennten Grund des Wesens [Spinoza] zu besitzen.)

„Die Einzelheit des Begriffes ist das schlechthin Wirkende" (Hegel, Enzykl., § 163); die Einzelheit des Ich, die Persönlichkeit ist die Ursache aller Erscheinung. In ihr, der Hervorbringerin, ist das Wesen des Objekts allein wirklich. Indem sich das Subjekt in die Erscheinung interpretiert als das Urding, findet es an den so gestalteten Dingen seine eigenen Momente der Allgemeinheit und Besonderheit wieder.

Das unmittelbare Ansichsein, in dem Erkennen und Erkanntes identisch sind, ist das Gefühl. Durch die fremde Einwirkung differenziert es sich in das Erkennen des Seienden, die Einbildung des Subjekts in das Objekt: und in den Willen, die Einbildung des Objekts in das Subjekt, die Objektivation. Der Unterschied beruht nur darauf, daß im ersten Falle dem Objekt, im zweiten dem Subjekt die Hauptbedeutung verbleibt, wodurch erstere zur wesentlichen Passivität, letzteres zur wesentlichen Aktivität wird. An beiden Vorgängen ist aber das Subjekt sowohl aktiv als passiv beteiligt; es bestimmt, indem es bestimmt wird und umgekehrt. Objektive Bestimmtheit des Subjekts (Persönlichkeit) erfolgt durch die Einwirkung des Objekts; die absolute Spontaneität, die Unmittelbarkeit des Gefühls ist Unbestimmtheit schlechthin.

Das Allgemeine ist die Ausgleichung von Aktivität und Passivi-

tät; indem es also auf jener mitberuht, hat es praktische Bedeutung. Der Wille setzt den Begriff, also die Erkenntnis voraus (Spinoza, Eth. II, 49); ohne diese bliebe er auf der Stufe des (blinden) Triebs; umgekehrt setzt der Begriff die Betätigung des Subjekts voraus. Es sind beides Momente der transzendentalen Einheit. Reiner Verstand und reine Vernunft also unterstehen dem Begriffe der Ethik. Betätigung aber ist das Primäre, die Wurzel des Seienden, und das Subjekt aller Betätigung ist die Persönlichkeit.

Ich will, ich fühle, ich denke, sind keine synthetischen Urteile; es sind nur die Arten, in denen die subjektive Grundbetätigung und Einheit durch das Objekt bestimmt wird. „Das Urteil ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als fürsichseiende und zugleich mit sich, nicht miteinander identisch gesetzt sind.“ (Enzykl., § 166.) Das Subjekt ist die leere Form, welche durch die Beziehung auf das Objekt (das Prädikat) Inhalt und Bestimmtheit erhält. In obigem Falle ist der Inhalt, die Wirklichkeit des Ich also, sein jeweiliges Prädikat, das Denken, Fühlen, Wollen; außerdem ist es nichts als die Möglichkeit, für andere Prädikate Subjekt zu sein. Das „Ich denke“ ist demnach ein einfacher Gedanke, der durch das Urteilsverhältnis zweier objektiver Gebilde ausgedrückt wird. Was das Ich an sich sei, sein transzendentales Moment, durch das es zum absoluten, nicht bloß zum formalen, grammatischen Subjekt wird, ist im Begriffe nicht ausdrückbar; jedenfalls bin Ich und mein Denken in einem solchen Urteil nicht unterschieden, Ich bin nicht die zeitliche Ursache meines Denkens, sondern bin mit dessen Wesen identisch.

Das Medium der Gestaltung und Bildung des Objekts durch das Subjekt ist der Leib, welcher in seiner Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit die beiden Momente des Gefühls und der objektiven Erscheinung, des Ansich und der Äußerung und Beziehung, des Substantiellen und Bedingten, der Aktivität und Passivität, des Inneren und Äußeren an sich hat. Er ist die Wirklichkeit des Subjekt-Objekts, ursprüngliche Einheit in der Mannigfaltigkeit, Verwirklichung eines Selbst, einer Idee. An sich Subjekt, Unmittelbarkeit, ist er für andere reines Objekt, aber ein solches, das Autonomie und Spontaneität zu erkennen gibt, worauf der vernünftige Verkehr beruht. Für sich wird das Selbst im

Leib selbst zur Erscheinung, zum Objekte, dessen Betätigungen und Eigenschaften aber unmittelbar verknüpft sind mit der transzendentalen, ansichseienden Unmittelbarkeit, dem Gefühle und Willen. Der Leib ist als Objekt vernünftiger Wahrnehmung, als Subjekt-Objekt, das Mittel des vernünftigen Verkehrs. Als Erscheinung ist er Objekt für sich und andere; er ist aber solche erst durch die vernünftige Einwirkung und die daraus entstehende Scheidung und Reflexion. Nachdem jeder durch seine gebildete Vernunft an sich als Subjekt-Objekt die Erscheinung seines Wesens hat, so ist ihm daran die Möglichkeit gegeben, das Wesen des fremden, bloß erscheinenden Objekts nach Maßgabe seiner Selbsterkenntnis zu erfassen. Das Wissen aber um seine (körperliche und subjektive) Einheit geht nicht der vernünftigen Beziehung voran, sondern diese ist das Primäre, und ihr Organ ist das allein zeitlichen, noch nicht räumlichen und körperlichen Prinzipen unterstehende Gehör. Das vernünftige Objekt, also das fremde Objekt-Subjekt, ist das zweite Ergebnis der vernünftigen Urreflexion, das Naturding die dritte und letzte. Während die Substantialität der zweiten als wirklich aktiv in der Erscheinung erst aus dieser erschlossen und gesetzt wird nach Analogie des eigenen Selbst, so ist in der dritten Wesenheit und Erscheinung durchaus identisch, die Selbständigkeit und Ursächlichkeit des Dinges eine bloße anthropomorphe Form. Der theologische und metaphysische Anthropomorphismus versucht allerdings auch dessen Wesenheit in transzendente Regionen zu erheben und aus ihr als der Ursache der Erscheinung diese selbst abzuleiten. Aber das ganze Bemühen bewegt sich in der Tautologie, wie sofort klar liegt, wenn man sieht, daß die Wesenheit als solche nicht direkt, sondern in und durch Erscheinung erkannt wird.

Durch die Form des Begriffes und der Sprache aber bleibt der Anthropomorphismus Prinzip des Denkens überhaupt.

Wie einst den alten Göttern durch das Christentum zuerst zwar nicht die Existenz, aber ihre Würde bestritten wurde, so wurde der transzendente (die Objekte als solche transzendent begründende) Objektivismus vom Kritizismus als mächtiger, aber irreleitender Dämon anerkannt. Jene Götter wurden zu Prinzipen des Bösen, der Objektivismus zum transzendentalen Schein, gegen welchen nur die jederzeitige kritische Besinnung helfen kann. Die Dämonologie des transzendentalen Scheins hat sich von da aus weiter

entwickelt zum Agnostizismus, der sich von unerkennbaren Mächten und Wirklichkeiten (Dingen an sich) umgeben fühlt. Hand in Hand mit dieser Superstition geht der materialistische Psychologismus mit dem Anspruch, die Erkenntnisvorgänge in ein Natursystem mit einfacher Abhängigkeit zu bringen und so die obersten Probleme leicht und vollständig zu lösen. Die Naturgesetze des Geistes und der Gesellschaft sind die Probleme dieses „positiven" Denkens, dem es beinahe gelungen wäre, der Philosophie den Garaus zu machen. Wenn nur es selbst nicht einen entsetzlich kläglichen Anblick böte und seine Blößen decken müßte mit einer Menge metaphysischer Fetzen, deren es sich als „positive" Wissenschaft doch mehr zu schämen hätte als seiner eigenen bescheidenen Nacktheit.

21. Das Nicht-Ich und die Vernunft.

Das Nicht-Ich hat Realität, sogar Spontaneität; aber seine Realität ist die Beziehung auf das subjektive Bewußtsein. Durch diese Bestimmung wird das absolute Ich zum persönlichen, dessen Aufnahmefähigkeit und Leiden die wahrhafte Tätigkeit eines Andern voraussetzt. Damit ist die Vernunft die primäre Eigenschaft des Ich, wenn auch nur ideell, als Möglichkeit. Die formale Zweiheit muß notwendig in die Einheit des Ich als ursprünglich gesetzt werden, als conditio sine qua non des Erkennens, des Handelns, des Bewußtseins. Alles Nicht-Ich, welches wesentlich leidend, also Inbegriff der Natur ist, ist vom Ich gesetzt. Das inhaltlich vernünftige Ich, welches Fichte zum Prinzip seiner Philosophie macht, ist Resultat, Synthese aller spontanen Persönlichkeiten und vernünftigen Ausgleichungen.

Alles Seiende ist Bewegung; sofern diese sich auf ein Ich (Bewußtsein) bezieht, hat sie ihre (ethische) Bedeutung als Motiv, und eine andere hat sie überhaupt nicht. Bewegung setzt allerdings (wie Kant bemerkt) ein Bewegtes voraus; das Bewegte und die Bewegung aber sind identisch. Vielmehr setzt Bewegung eine Handlung, ein bewegendes Subjekt voraus, durch welches erst die objektive Bewegung ihren Sinn erhält. Jener platonische Höhlenmensch würde bei seiner Bewegungslosigkeit (also auch der Augen) überhaupt nichts erkennen, wenn er auch selbst, wie es geschieht, als formal gebildete Vernunft vorausgesetzt wird. Die ergänzende, wesensetzende (die „korrigierende" subjektive Bewegung der Psy-

chologen ist nur eine bestimmte Form derselben, vgl. Poincaré, Wissenschaft und Hyp., II, 4) Bewegung, durch welche die Zeit das Prinzip der „inneren" Erfahrung ist, ist die Handlung, die Beziehung der Bewegung auf das Ich. Die ansichseiende Bewegung mit objektiver Ursache ist ebenso bloßes Postulat wie alles ansichseiende Objekt. Bewegung ist durchaus Relation; Bedeutung und Inhalt, also Wirklichkeit, hat sie nur durch die Beziehung auf das Subjekt; sie wird zur objektiven Bewegung, sofern diese Beziehung zu einer allgemeinen wird und also dem Bewußtsein nicht mehr als besonderes Moment gegenwärtig ist. Das Ansichsein des Nicht-Ich ist für das Ich eine Macht, eine Wirklichkeit, wenn auch nur wieder durch seine Äußerung; was jenes für sich als Selbstobjekt ist, kann dem Ich gleichgültig sein, denn Fürsichsein ist eben auch nicht mehr Ansichsein; alle Bestimmtheit ist Erscheinung, Beziehung. Es liegt nichts in mir, was mein Leiden als meine spontane Handlung begreiflich machte; wenn ich jenes zu meiner unbewußten Handlung mache, so verfalle ich dem Solipsismus, denn mein Leiden ist der Erkenntnisgrund für das Dasein des Nicht-Ich. Somit kann das Ich unter Vermeidung dieser Konsequenz zum Weltprinzip werden, ohne daß seine Wirklichkeit, das Selbstbewußtsein und die Unmittelbarkeit aufgehoben werden. Durch die Vernunft ist ihm allerdings der Dualismus immanent und eine Vielheit gegeben; sie braucht nicht erst logisch aus ihm herausgeklaubt zu werden.

Wie ließe sich die Entwicklung des Selbstbewußtseins als einer Reflexion gegen das Objekt anders begreifen als durch einen Akt der Spontaneität eines keimartig in dem noch einigen Subjekt-Objekt Präexistenten? Diese Entwicklung wird konstruiert in Hinsicht darauf, daß das Seiende, in unserm Falle die Scheidung durch Reflexion, zugleich ein Seinsollendes, ein Bezwecktes sei. Es wird dabei aber immer außer acht gelassen, daß sich der Vorgang der Scheidung schon auf ein vollkommen entwickeltes subjektives Bewußtsein, nämlich das des Philosophen, bezieht. Das Ausgehen vom Objekt ist daher in jedem Falle eine Täuschung, denn man hat an ihm jeweils nur ein vom Subjekt Bedingtes.

Das Vernünftige ist das an der Persönlichkeit realisierte, für sie zur Wirklichkeit gewordene Dasein des Andern, des Du. Ein solches wird also nicht erschlossen (vgl. Fichte, Best. d. Menschen),

sondern ist Grundbedingung des Bewußtseins. Die Reflexion des Ich gegen das Nicht-Ich ist demnach nicht das Ergebnis irgendeiner unbekannten Macht, sondern der gegenseitigen vernünftigen Einwirkung der Menschen aufeinander. Alles reine Objekt ist allein die vermittelnde Beziehung zwischen ihnen.

Das individuelle und das absolute Ich sind nicht abstrakte Gegensätze, vielmehr entwickelt sich jenes durch Vernunft zu diesem (als Glied der Gesellschaft), und umgekehrt ist das Allgemeine die Voraussetzung des Selbst in seiner objektiven Bestimmtheit. Es wäre eine prekäre Grundlage des Daseins, wenn ich erst auf Grund des Reflexionsbegriffs der Beschränktheit meiner selbst auf Etwas, und zwar auf Personen außer mir, schlösse. Deren Erkennbarkeit für mich beruht nicht auf meinem Anthropomorphismus; sie sind vielmehr in mir, in meiner Passivität als Personen real, allerdings mit der subjektiven Färbung meines Selbstbewußtseins, d. h. meiner Auffassung ihres Wesens und Wertes.

Der Begriff der Bewegung schließt in seiner naturwissenschaftlichen Fassung die Eindeutigkeit des Ablaufs ein; in Übereinstimmung damit steht die Formulierung des Kausalitätsproblems. Die Einsicht in die Relativität der Bewegung aber, welcher das dritte Newtonsche Gesetz gerecht zu werden sucht, erzeugt den Begriff der Wechselwirkung. Gerade in der Mißkennung dieses Begriffes liegt die Schwäche der Naturphilosophie Schopenhauers und vielfach die philosophische Unfruchtbarkeit der Naturwissenschaften. Die Bestimmung der Bewegung geschieht durch Beziehung auf ein konventionell festgelegtes System. Damit ist die Möglichkeit gegeben, der Bewegung einen bestimmten Sinn, die Eindeutigkeit des Wesens (Richtung und Größe) unterzulegen und die noch immer bestehende Umkehrbarkeit als bloße Reaktionserscheinung unterzuordnen. Die Grundlage also der Bestimmbarkeit und somit der Wesenheit des objektivsten aller Naturvorgänge, der mechanischen Bewegung, setzt ein gebildetes Gemeinbewußtsein, begriffliche Konventionen und Normen voraus. Die Bestimmtheit der Bewegung erscheint als Konvention, zeigt sich aber historisch als Resultante einer schaffenden Synthese (Wesenssetzung auf Grund eines allgemeinen Bewußtseins). Außerdem ist die Bewegung nichts. Die Grundgesetze der Mechanik sind die substantiell-begrifflichen Korrelate, aus denen die Bewegung konstruiert, bzw. durch die sie analysiert wird. Die New-

tonschen Gesetze weisen in ihrer Dreiheit deutlich den dialektischen Charakter auf. Auch hier: die Wesenheit entspringt der Methode. Ding und Begriff sind identisch und durch letzteren ist auch ersteres ein historisches Produkt.

Die Dialektik hat aber eine verwickeltere Aufgabe, realere Gegensätze zu überwinden, sobald die Bewegung nicht mehr auf ein absolutes Subjekt bezogen wird, sondern die Persönlichkeit bestimmend in Betracht kommt. Die Wirkung und die Gegenwirkung sind nicht mehr identisch. Das Subjekt ist auch da handelnd, wo es wesentlich leidend ist, wo eine höhere Wesenheit über und zwischen die Personen tritt. Die Handlung des Aufnehmens, das Empfangen kann aber auch selbst für das Empfangene wesenbestimmend sein.

Das Wesen der Fichteschen Philosophie besteht in der Übertragung des Begriffs der eindeutigen Bewegung als Handlung des Subjekts. „Beide Richtungen der Tätigkeit des Ich, die zentripetale und die zentrifugale fallen zusammen und sind eine und ebendieselbe Richtung." (Grundl.) Daher gibt es in ihrem theoretischen Teil keine Möglichkeit des Leidens, darum muß das absolute Subjekt durchaus festgehalten werden, und darum endlich wird das Nicht-Ich zu einer Bestimmung am Ich: es gibt hier kein differenziertes Ich. Ein solches ist nur praktisch möglich durch die Forderung der spontanen Selbstbeschränkung — aber wessen? Das absolute Ich kann sich nicht selbst beschränken zugunsten eines andern Ich, wie wäre es sonst absolutes Ich? Wie kommt der Gegensatz der Tätigkeit und des Leidens in ein Absolutes? An der Deduktion der Persönlichkeit scheitert der ganze Versuch. Der Ausgangspunkt muß notwendig das differenzierte Ich sein, welches in seinem Leiden die Realität des fremden Ich von allem Anfang an an sich hat. Jenes theoretisch Allgemeine ist Ergebnis, nicht Voraussetzung der Ethik.

Die Einseitigkeit der Fichteschen Auffassung, das Leiden vollkommen durch Tätigkeit begreifen zu wollen, zeigt, daß das Ding an sich nicht so vollkommen überwunden ist, wie der Philosoph meinte. Wie könnte sonst Leiden und Tätigkeit überhaupt unterschieden werden? Ist das Nicht-Ich Bestimmung am Ich, so muß seine Reaktion durchaus identisch mit dessen Aktion sein; die Unterscheidung erfordert, daß das Nicht-Ich mehr sei, eine eigene Ak-

tivität besitze. „Der (durch das setzende Ich nicht gesetzte) Anstoß geschieht auf das Ich, insofern es tätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoß, als es tätig ist (!); seine Möglichkeit wird durch die Tätigkeit des Ich bedingt: keine Tätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederum wäre die Tätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst bedingt durch den Anstoß: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung." (Grundl.) Die Schlange, die sich in den Schwanz beißt! Aber man sieht immerhin, daß die Möglichkeit des Anstoßes, die Grundlage der Ethik, schon in den theoretischen Prinzipen postuliert wird.

Hegels Kritik und Weiterentwicklung setzte an diesem Punkte ein. Das Ich ist absolut; es postuliert aber etwas außer sich: somit kann es entweder nicht absolut oder nicht Ich, d. h. Gegensatz des Objekts sein. Das Ich wird zum Begriffe, der die Einheit von Subjekt und Objekt ist, also auch jenen Anstoß als Moment an sich hat. Nach Hegel ist das Objektive, der Gegenstand „für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat". (Phänom. Vorrede.) Wenige Zeilen weiter heißt es, daß „die Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem [unpersönlichen] Element befinde, Voraussetzung der Wissenschaft ist".

Das Wesen dieser Forderung ist die Vernunft selbst, an sich selbst unpersönlich, aber insofern auch unbestimmt, unbestimmbar. Vernunft ist bloße Möglichkeit gegenseitiger Einwirkung. Sofern aber ein Bestimmen, ein Inhalt hinzutritt, ist dieser Inhalt die subjektive Anteilnahme der Persönlichkeit, sei es wesentlich als Handeln oder Leiden. Wie aber gelangt das Bewußtsein zur Scheidung von Leiden und Handeln? Wie zu jener Forderung? Durch die Handlung wird das Transzendentale, die Ursache und Substantialität jener, das an sich jeder begrifflichen Fassung sich entzieht und also auch keinen Zeitverhältnissen sich einordnet, zu dem Objektiven in ein zeitliches Verhältnis gesetzt. Die Beziehung des Unzeitlichen auf das Zeitliche stellt sich dar als Dauer im Wechsel. Objektiv ist Dauer nur Postulat, nämlich formale Setzung der Substantialität, wodurch die Einheit des Dinges, des Trägers der wechselnden Erscheinungen, geschaffen wird. Dauer hat aber nur

transzendentale Bedeutung; sie schafft die Einheit des Subjekts durch die Negation des Wechsels und hat als positive, ins Jenseitige weisende Wurzel die Einheit des Gefühls und Selbstbewußtseins. Damit hat aber der zeitliche Ablauf der Handlung seine Bestimmtheit, d. h. die Unmittelbarkeit des Selbst hat eine zweifache Beziehung zum Objekte. Bestimmung, die nicht aus der Unmittelbarkeit des Selbst hervorgeht, ist Leiden. Allerdings sind Leiden und Objekt Wechselbegriffe; es läßt sich nicht der eine aus dem andern ableiten. Das Bewußtsein, in welchem Ausdehnung und Ablauf gelten, beruht schon auf der vernünftigen Bildung.

Die Unterscheidung liegt in der Vernunft und ihrem Organ, dem Gehör. Der Laut und das Gefühl seines Erzeugens, des Sprechens, sind der Urtyp der Kausalverknüpfung: der Laut als Erzeugnis und als Gehörsempfindung synthesiert in sich als erstes Objekt die reine Spontaneität (des Sprechens) und die bestimmende Passivität. Der Laut ist die Grundlage des Bewußtseins und der Reflexion. Die bloße Gehörsempfindung setzt also eine fremde Aktivität voraus, und sofern sie auf die Sprache einwirkt und eine Art Reproduktion, Reaktion erzeugt, erzeugt sie auch das Verständnis, die vernünftige Gemeinsamkeit.

Im Herrschaftsverhältnis des Selbst zur Passivität ist also erstmalig der Ablauf und die Trennung gegeben, welche dann durch die kombinierten Gesichts- und Tastwahrnehmungen weiter zur „Wirklichkeit" ausgebaut wird. In derselben Weise kann das Selbst ein Verhältnis zu seinen Gesichts- und Tastwahrnehmungen haben, die sich dann als das Äußere, die Ausdehnung konstituieren und sich in Gegensatz setzen zu dem mit ihnen verknüpften rein Inneren, der Welt des Gehörs, des Verstehens, des Geistes.

Das Leiden ist nicht Reaktion in naturwissenschaftlichem Sinne; es ist bestimmende, unter Umständen wesensbestimmende Handlung des Nicht-Ich. Ebenso ist die Handlung, welche auf einen Reiz erfolgt, nicht als äquivalente Gegenwirkung zu setzen. Alles aber, was von der Persönlichkeit, dem Selbst ausgeht, kehrt verwandelt zu ihm zurück als Bewegungswahrnehmung und als vernünftige Kundgebung einer aufnehmenden Persönlichkeit. Erst durch solche vernünftige Mitteilung kann die Handlung der fremden Person als Reaktion auf den empfangenen Anstoß gesetzt werden. Durch dieses vielfältige Verhalten der Person zu ihrer Handlung wird das Wesen

der Handlung gesetzt als etwas Objektives, nämlich als dasjenige, was konstant bleibt, an dem also auch die aufnehmende Persönlichkeit teilnimmt. Das Objektive ist Relation zwischen Personen, und es ist Objekt, sofern beide oder mehrere auf einen Anstoß gleichartig reagieren, gleiche Begriffe bilden, wobei die Gleichartigkeit wiederum nur gesetzte Norm und Wesen einer betrachtenden dritten Persönlichkeit ist. Für die Beteiligten ist das Allgemeine eine Wirklichkeit; ansichseiend bleibt es Postulat und erlangt seine Bestimmbarkeit nur in der reflektierenden Person, die vermöge ihrer Reflexion sich mit dem Unpersönlichen identifizieren zu dürfen glaubt.

Die moderne „wissenschaftliche", d. h. vom Materialismus beeinflußte Weltanschauung, und der Psychologismus kehren das Verhältnis der Beteiligung des Subjekts am Dasein um. Die Hegelsche Entwicklungsmetaphysik und der absolute Idealismus ist der Ursprung des neueren Materialismus; der Objektivismus in der Form der Identität von Subjekt und Objekt, natürlich unter Führung des letzteren, brauchte nur aus dem Jenseits ins Diesseits herabzusteigen. Der Mensch — von Persönlichkeit darf schon gar keine Rede mehr sein — ist nur eine Art unter Arten, ein Widerstand und daher eine Untersetzungsbedingung von Energie, wobei Reiz und Reaktion (Aktivität und Passivität) äquivalent sind. Es ist der umgekehrte Fichtianismus: die Handlung wird aus dem Leiden begriffen und mit ihm wesentlich identisch gesetzt als Bewegung eines Unpersönlichen. Die Folgen für die Ethik ergeben sich leicht.

II. Das Allgemeine als Motiv: Ethik.

1. Ethik als System der äußeren Bedingungen des Handelns.

Das Allgemeine bildet in seinen zeitlosen Beziehungen das System der Vernunft; sofern es historisch, d. h. als unter Zeitbedingungen stehend betrachtet wird, heißt es das Ethische und ist die Gesamtheit derjenigen Mächte, welche die menschliche Handlung äußerlich bestimmen.

Ethik hat demnach zum Gegenstande die Handlung und zwar denjenigen Teil derselben, welcher der Passivität, dem Allgemeinen,

also der Bestimmung von außen angehört. Ohne diesen Teil gibt es überhaupt keine Handlung, d. h. keine Objektivation, keine Äußerung: sofern etwas wird, sich äußert, nimmt das vorhandene Äußere bedingenden Anteil. Ethik ist somit das System der Bedingungen der Objektivation (oder: der objektiven Bedingungen) der Handlung. Im Maße als die äußere Bedingung wesenbestimmend für das Ergebnis der Handlung ist — und solches ist bei der gewöhnlichen, alltäglichen Handlung der Fall, aus welcher heraus denn auch gewöhnlich die Lehre von der Unfreiheit abgeleitet wird — fällt die Handlung unter den Begriff des Ethischen. Das bestimmende Allgemeine heißt Motiv. Wirklichkeit des Allgemeinen ist nichts anderes als seine Fähigkeit und Möglichkeit, Motiv zu sein. Somit ist allgemeine Wirklichkeit denn ein ethischer Begriff. Je mehr dagegen der persönliche, transzendentale Zweck wesenbestimmend für die Handlung wird, so wird im selben Maße das Allgemeine zum Mittel, das zwar notwendig ist für das Resultat, die allgemeine Wirkung, und durch welches die Handlung und ihr Zweck vernünftig, d. h. dem vorhandenen Allgemeinen angeschlossen wird, das aber nicht wesentlich, d. h. eben wieder nur: nicht Zweck, nicht Idee ist. Das Lebensprinzip, das Reich der Freiheit und Spontaneität, nimmt zwar an aller Handlung teil: es schafft die leisen, fast unbemerkbaren Ungleichheiten im Allgemeinen, die persönlichen Variationen der Bedürfnisse, des Begreifens, der Teilnahme, der Wertung, alle die irrationalen subjektiven Färbungen der Handlungen, welche gerade, sofern sie subjektiv, d. h. unwesentlich sind, irrational heißen und bleiben, während die große schaffende Idee, das Transzendentale, sich ins Vernünftige einbildet.

Die unwesentliche individuelle Variation ist das Prinzip der Differenzierung der Idee. Die subjektive Anteilnahme der unwesentlichen Individualitäten bildet zwar die Wirklichkeit des Allgemeinen; zugleich wird aber durch sie die Eigenheit und Eigentümlichkeit der Idee aufgelöst und ins Alltägliche, Kleinliche herabgezogen. Diese Variation ist das negative Prinzip der Entwicklung, nämlich das der Differenzierung, des Auseinanderfallens, Auflösens. In ihr ist das allgemein Menschliche, der Zweck aller Durchschnittlichen und das darauf gegründete Recht der Existenz und Selbstbehauptung derselben verwirklicht. Dieses

allgemein Menschliche ist das Beharrliche im Wechsel, im Entstehen und Vergehen der Ideen, das formale Verhalten der Vielen zur Idee. Diese selbst dagegen ist das *positive Prinzip* aller Entwicklung, das der Integration, der Zusammenfassung des Differenzierten, der neue Zweck der Allgemeinheit.

Hinter dem Allgemeinen steht die schaffende Persönlichkeit; darum ist das Motiv selbst wesentlich Handlung, d. h. Einwirkung der fremden Persönlichkeit. Es ist also mit der Handlung wesentlich *eins*, nur hat es seinen Ursprung im fremden Selbste; daher stammt auch sein Einfluß auf die Handlung: es ist substantiierte Handlung. Sein Dasein ist Gestaltung und Bildung des (passiven) Bewußtseins, für dessen Aktivität es wiederum zur Form (Stetigkeit und Einheit in Assoziation und Aktion) der Äußerung wird. Das Motiv ist somit die gebildete Passivität der Persönlichkeit, deren vernünftiger Zusammenhang mit ihrer Umgebung, die Bildung und Erfahrung. So stellt sich das Ethische und sein Resultat, das postulierte an sich Allgemeine dar als die verwirklichte Vernunft.

Auch die freie Handlung unterliegt der Bestimmung von außen; es sind die im Allgemeinen liegenden historischen Bedingungen der Erscheinung am Kunstwerk. Ohne sie ist keine Objektivität, keine Handlung, denn die absolute Spontaneität ist ebenfalls bloßes Postulat. Die freie Handlung aber setzt das *Wesen* ihres Resultates, während der unfreien das Seiende zum Seinsollenden wird, wodurch dieses eine Erhöhung seiner Wirklichkeit erlangt.

Das Allgemeine ist das Abstrakte, nämlich das Ergebnis einer Betätigung, sofern von dieser selbst abgesehen wird. Es steht ideell als Zweck (oder nicht reflektiert als Tendenz, Trieb) am Anfange der Betätigung und sofern es, zwar von der Tätigkeit selbst getrennt, jedoch auf sie bezogen wird (als Grund), ist es Motiv. Somit hat das Allgemeine zwiefache ethische Bedeutung: 1. als Ergebnis der Handlung, deren Komponenten das bisher Seiende und Wirkliche einerseits und Spontaneität andererseits sind; 2. als die eine Komponente für *mögliche* Handlungen.

Das Theoretische oder Abstrakte ist demnach nur Moment des Ethischen und diesem vollkommen untergeordnet. Seine Wirklichkeit liegt in dem Maße, als es zum Motive werden kann; es ist nur relativ und quantitativ vom Praktischen zu unterscheiden. Alle Betätigungen, welche das „wahre“ Sein zum Objekte haben,

Wissenschaft, Religion, Philosophie und Kunst unterstehen damit der Ethik, der historischen Bedingtheit. Das Ideelle (der Zweck) ist selbst nur die Betätigung (Weise, Form), und zwar so, wie sie auf einer bestimmten Stufe gehemmt und reflektiert wird. Diese Reflexion ergibt dann eine Erkenntnis, welche als das Innerliche dem Äußerlichen, nämlich dem letzten Resultate der Betätigung, sofern sie stark genug ist, die bloße Innerlichkeit zu überwinden und also von der Erkenntnis zur Handlung im engeren Sinne, der Äußerung, fortzuschreiten, zugrunde gelegt wird. Die jeweilige Erkenntnis ist also nur eine Stufe der Äußerung des Selbst, gehemmte Handlung; und dieses Selbst ist nur, insofern es sich betätigt; es ist die ruhende Substantialität aller Betätigungen.

Bewegung ist der alleinige Inhalt aller Erkenntnis, zugleich Erscheinung und Noumen; mit dem letzteren Momente aber weist sie auf die intelligible Substantialität, in der sie mit der Form aller Erkenntnis, dem Begriffe oder der objektiven Substanz identisch ist. Begreifen und Erkennen ist die Assimilation und Ausgleichung der fremden Aktivität mit der eigenen, welche ansichseiend, im Gefühle, die Form der Substantialität abgibt. Begreifen der Bewegung heißt ihr Wesen substantiell, als Ursache, als zeit- und raumlos setzen. Wert- und Wirklichkeitsstufe der diskreten Substanzen ist Ausdruck persönlicher Kraft, entweder der produzierenden, die ihre Wesenheiten auch für fremdes Bewußtsein setzt oder vorerst nur die auffassende und einbildende Subjektivität. Die Wertung ergibt Über- und Unterordnung, das System und Kontinuum, durch welches die Bewegung konstruiert, d. h. als Bewegung begriffen wird. (Mathematik hat das Kontinuum als Methode am weitesten ausgebildet und mit Bewußtsein angewandt; es ist aber Methode für alles Begreifen. Eine Linie ist nichts als Bewegung, zeitlos [als Ergebnis] gesetzt. Die Mathematik betrachtet sie als ein Kontinuum diskretester Teile und hat damit an ihr ein Mittel, andere Bewegungen [Mechanik] nach Belieben ausführlich zu konstruieren.)

Wie die Persönlichkeit die gehemmte und reflektierte Selbsttätigkeit der Äußerung als Erkenntnis entgegensetzt und als Zweck zugrundelegt, so trennt sie wiederum die Selbsttätigkeit als das Innere von der historischen Bewegung des Ethischen als solchen, dessen Ursache sie ist. In der Geschichtsphilosophie wiederholen sich im großen die Verhältnisse des Einzelnen. Die Persönlichkeit

kann sich nicht betätigen noch erkennen ohne ein passives Feld, ein Nicht-Ich.[1]

Diese Passivität muß logischerweise bis in die höchsten Sphären des transzendentalen Ich ihre Selbständigkeit behaupten; d. h. alle Erkenntnis ist nur praktisch, vernünftig (dieses Wort schon schließt die Passivität ein). Die Unterscheidung des Theoretischen vom Praktischen hat nur noch den Sinn, daß bei jenem das Nicht-Ich, die Passivität, schlechterdings als eine Einheit gefaßt wird, während sie praktisch sich in die Vielheit von Persönlichkeiten auflöst. Es ist das Wesen der spekulativen Abstraktion, homogene begriffliche Einheiten als letzte Elemente des Seienden und somit als höchste Wirklichkeiten zu fassen. Jeder Begriff aber hat nur Wirklichkeit in Verbindung mit einem Lebenden, durch welches er wirkt und sich auf Fremdes bezieht, d. h. sein Wesen ist Relation. Passivität, Nicht-Ich als solches ist demnach, wie sein Korrelat, das unpersönliche, absolute Ich, eine mindere Wirklichkeit, ein Postulat. Das Leiden ist nur wirklich, wo Tätigkeit ist und diese nur, wo zugleich Leiden ist. Darum muß die höchste Wirklichkeit in einer Wechselwirkung beider sein, welche nicht aus beiden zusammengesetzt, sondern vielmehr eine primäre Einheit ist, an der Aktivität und Passivität Momente sind. Spinoza und Hegel haben als Einheit nur die begriffliche Synthese gegeben; aber Schelling hat den Punkt, in dem Tun und Leiden, Denken und Sein erst wirklich sind, gefunden in der Wirklichkeit der Wirklichkeiten, dem Selbstbewußtsein. Dieses ist Begriff und Wirklichkeit zugleich im höchsten Maße durch seine transzendentale Wurzel. Die vollständige Eine Seite dieser höchsten Wirklichkeit, die Passivität, welche jedoch nie von ihrem Korrelate getrennt ist, aus welcher Vereinigung aber nur Differenzierung, Erscheinung in Zeit und Raum hervorgehen kann, wenn jene höchste Wirklichkeit nach dieser Seite hin sich nicht als absolut, sondern als Eins unter Zweien und Vielen, was ja wieder nur das Wesen der Passivität ist, setzt, diese Totalität der Passivität nun, welche und sofern sie an aller Wirklichkeit teil hat, ist die Ethik. Sie ist demnach nicht ein abgetrenntes Gebiet

[1] Der Gegensatz des Aktiven und Passiven findet sich in allen Religionen, besonders dann, wenn sie spekulativ werden. In Beziehung auf das Christentum vgl. Feuerbach, W. d. Ch., Kap. 7: Das Mysterium der Dreieinigkeit; vgl. Aristoteles, Metaphysik I, 3.

des Lebens für sich; sie hat vielmehr größeren oder geringeren Anteil an jeder Wirklichkeit: sie ist die Lehre von der Wirkung, d. h. vom Wesen der objektiven Wirklichkeit.

Die Geschichtsphilosophie entsteht aus der theoretischen Fassung der Passivität, welcher Substantialität und Spontaneität und Erscheinung unter Zeitverhältnissen beigelegt wird. An der Stelle der praktischen Vielheit und Mannigfaltigkeit des Wirkungsfeldes, welche die Moralphilosophie als eine seinsollende Einheit und Wesenheit rationalistisch setzt, hypostasiert, tritt in der Geschichtsphilosophie diese Einheit als eine Entwicklungsphase. Während aber die Moralphilosophie dem Einzelnen die Einheit als eine vernünftige Forderung vorhält, hinter der allerdings auch strafende Mächte drohen, wird sie geschichtsphilosophisch zu einer bloßen Macht, zu Widerstand und Gegenwirkung gegen die autonome Persönlichkeit. So wird sie als Vertreterin der vielen Individuen, deren Wesen sie umfaßt, für die divergierende und wesensbestimmende, die „historische" Persönlichkeit zur Form, in welcher das neue Wesen sich zum allgemeinen macht.

Der Geschichtsmaterialismus ist eine Verflachung der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Die Persönlichkeit ist nicht mehr ein Produkt des absoluten Geistes; sie könnte demgemäß der substantiellen Einheit schaffend gegenübertreten. Statt dessen ordnen sich beide dem Naturbegriffe unter: sie sind schon von vornherein gleichen Wesens, bzw. die substantielle Grundlage der Vernunft und Gesellschaft ist ein materieller Ausfluß, die materialisierte, „geronnene" Arbeit (Marx). Die Entwicklung ist demnach eine Steigerung, eine quantitative Ansammlung und Integration im selben Sinne. Da gibt es denn zwei Arten von Menschen: den kulturell wohltätigen, der nicht Persönlichkeit ist, und den Verbrecher, der hemmt und unterdrückt aus Egoismus.

Die kritische Besinnung aber legt ihren Finger auf die wunde Stelle, für die Hegels Begriff, der als solcher das Recht des Subjekts wahrt, nicht verantwortlich zu machen ist. Wie materialisiert oder substantiiert sich Tätigkeit? Objektive Substanz hat nur abgeleitete Bedeutung; sie gehört unter die Kategorien oder Grundbetätigungen des Subjektes selbst; — in Wirklichkeit wirkt die Persönlichkeit nicht auf ein Allgemeines, sondern wieder auf Persönlichkeiten. In der passiven Persönlichkeit stellt sich die objektive

Gegenwirkung positiv dar als eine Komponente, welche das Resultat über die einfache Meßbarkeit auf Grund einer bloßen Reaktion hinaushebt.

Objektive Substantialität, welche wesentlich Dauer ist, besteht aber durch die Passivität. Durch diese wird die Einwirkung dem wirklich substantiellen Dasein der Persönlichkeit angegliedert: sie wird Bewußtseinsobjekt oder Bewußtseinstatsache. Die Dauer ist die Beziehung des an sich zeitlosen Substantiellen auf die zeitliche Erscheinung; sie ist ein Unzeitliches innerhalb der Zeit, während wirkliche Substantialität sich der Zeit überordnet. Die relative Substantialität oder Dauer des Objekts, des Resultates der Wirkung, ist also jeweils Synthese des aktiven Einflusses und der passiven Aufnahme (wobei diese immerhin bestimmend und wesensetzend sein kann) als Bewußtseinstatsache, als Gedächtnisakt. Die Selbstobjektivität (Bildung, Erinnerung) ist das Prinzip der Assimilation und Integration objektiver Substantialität, also der Aktivität des Dinges und des Allgemeinen: des Anthropomorphismus. Wie also alles Objekt, alle Tatsache durch Spontaneität entsteht, so kann sie durch ebensolche vernichtet oder in Wirkungslosigkeit gedrängt werden. Damit hat sie aufgehört zu existieren, dauernd oder auf einen bestimmten Zeitraum, nach welchem sie aus relativer Bedeutungslosigkeit durch einen neuen, assoziativen Akt der Spontaneität nachgerufen und rehabiliert werden kann.

Die Alten sahen ein Geschehnis als Realität der Realitäten an, das selbst von Göttern nicht aufgehoben werden könne. Der Ursprung dieser Ansicht ist naheliegend: ein Geschehnis ist und existiert überhaupt nur, als es in einem Gedächtnis und Bewußtsein existiert. Von wirklich Vergessenem kann daher nicht geredet werden; und je mehr man Anlaß hat, etwas vergessen zu wollen, desto mehr ist und wird es Realität. Die Qualen des Vergessenwollens, die Leiden Manfreds und Orests, beruhen darf, daß die Erinnerung apperzeptiv die Tatsache und ihre subjektive Auffassung immer erneuert. Nicht in der Tatsache, sondern eben in der Auffassung derselben, in der teilnehmenden Persönlichkeit liegt der Grund ihrer Bedeutung als Motiv und ihrer Dauer.

2. Entwicklung.

Auf die Möglichkeit der Vernichtung von Tatsache und Objekt durch Spontaneität gründet sich die negative Seite der Entwicklungslehre: die Lehre vom Vergehen. In Hegels Geschichtsphilosophie gibt es kein wirkliches Vergehen, wie es weder im Hegelschen noch sonstigen Rationalismus bis herab auf die neuen naturwissenschaftlichen Entwicklungslehren ein wirkliches Werden gibt. Die Lehre vom Vergehen ist ebenso unmöglich wie die vom Werden, sobald am Allgemeinen als Abstraktion und Substanz festgehalten wird. Das Allgemeine ist nur leidend und aufnehmend, wie könnte es einen Teil von sich vernichten? Alles Seiende wird präexistent gesetzt und dem Allgemeinen Spontaneität und wirkliche Substantialität zugeschrieben. Allerdings hat Hegel im Begriffe des Aufhebens und in dessen Zweideutigkeit (Wegtun und dadurch Konservieren) ein vortreffliches Mittel der Darstellung der Entwicklung. Indem sich das Neue dem Vorhandenen einbildet, ändert es dessen Wesenheit um, hebt es auf als Träger und Form des Neuen. So ist es und ist es zugleich nicht im Resultate. Wenn es sich aber genügend weit von seiner ursprünglichen Bedeutung und Wesenheit entfernt hat, hört es auf, ein Bewußtseinsobjekt und damit überhaupt zu sein. Alles Negative muß nicht nur im Sinne der Hegelschen Logik als positiv im entgegengesetzten Sinne des Positiven, sondern weiterhin als positiv in dem ganz neuen Sinne einer selbständigen Tätigkeit angesehen werden. Beim Allgemeinen sind Aktivität und Passivität äquivalent; aber das nichtspontane Allgemeine ist wie das dritte Newtonsche Gesetz, welches obiges Verhältnis ausdrückt und somit die einseitige Abhängigkeit der Wirkung und ihre Meßbarkeit ermöglicht, bloßes Postulat. Bei der Persönlichkeit tritt in der Aktivität gegenüber der Passivität ein Plus auf, aus dem Werden und Vergehen entspringt.

Jede Neuschöpfung ist an sich Negation, Gegensatz gegen das Vorhandene; sie hat aber noch als besondere Bestimmung die bewußte und reflektierte Negation irgendeines Bestimmten: „Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive" (Hegel, Rechtsphilosophie, Goethe stellt in sich diese vollendete Bildung dar). Damit aber ist das Negierte vorausgesetzt und die Negation ist bestimmt von dem,

wogegen sie sich erhebt. Weiterhin ist aber damit auch das neue Wesen äußerlich bestimmt; die Negation ist die Komponente, durch welche das Daseiende das neue Wesen mitbestimmt. Negation und Kampf zeigen gerade die Macht des positiv Vorhandenen; sie sind die Mittel der Anknüpfung und Objektivation des Neuen. Durch sie kommt das an sich unvernünftig Einzelne zu vernünftiger Allgemeinheit; sie wahren den Zusammenhang in der Entwicklung, indem sie deren Ursache, das Realisieren neuer Ideen und Wesenheiten sind. Das Allgemeine als solches kann den historischen Zusammenhang nicht wahren; sein positives Dasein gründet sich bloß auf ein negatives: den Widerstand. Es kann Fremdes nicht assimilieren; das Prinzip dieser Tätigkeit, welche den Zusammenhang wahrt, ist die Bildung der Persönlichkeit. Aus diesem tätigen und lebendigen Prinzip heraus erhält die Vergangenheit ihre Dauer, wie die eigene Vergangenheit und Objektivität, Gedächtnisinhalt und Charakter, jederzeit nur durch die lebendige Kraft der Persönlichkeit Bedeutung und Wirklichkeit haben. Objekte, welche der Vergangenheit angehören, werden jederzeit reproduziert, mit neuem Sinn und neuer Bedeutung erfüllt, auch wenn sie durch die lebendige Gegenwart modifiziert werden. Ohnehin hat die Frage, was die Vergangenheit an sich gewesen sei, keine Bedeutung, und die Interpretation des Griechentums durch das Quattrocento oder unsern Klassizismus kommt seinem wahren Sein näher als das „Ansich", das der geschlechtslosen Auffassung des Archäologen entstammt; denn es war nicht ein Etwas, sondern eine Art zu sein und zu wirken. Entstammt das Wesen des historischen Allgemeinen, die begrenzenden und bildenden Mächte, wirklich der persönlichen Freiheit und Spontaneität, so hat daneben eine Lehre von der Vorsehung keinen Raum, die mit der Aufhebung der objektiven Substantialität ihre Bedeutung überhaupt verloren hat. Wenn nach Hegel die Tätigkeit Cäsars „zugleich an sich notwendige Bestimmung in Roms und in der Welt Geschichte" war, so hat diese Behauptung nur Sinn, wenn der mit der Vorsehung so nahe befreundete Philosoph solche Leistungen zum voraus, nicht erst hinterher, angeben und somit die Weiterentwicklung der Zukunft voraussagen kann. Diese Forderung ist aber von Hegel abgelehnt: wesentliche Weiterentwicklung ist gar nicht mehr möglich, denn der absolute Geist sei im konstitutionellen Staate

bei sich selbst angelangt. Wenn es ihm da nur nicht langweilig wird!

Wenn man eine historische Entwicklung Schritt für Schritt verfolgt, so läßt sich jede Entwicklungsstufe als Ergebnis aus der vorhergehenden auf rein objektivem Wege dartun. Denn das objektiv Daseiende ist jeweils die eine Komponente für das Kommende. Im Objekte liegt aber nicht die Möglichkeit und die Ursache, daß eine Weiterentwicklung überhaupt stattfinde; als solches würde es beharren. Außerdem ist in ihm nicht die bestimmte Möglichkeit des bewegenden Momentes gegeben, welches das Wesen der neuen Stufe bringt. Das Wesen der alten löst sich auf als eine Form für das neue. Solche Formen können manchesmal als solche, als ausgebrannte Ruinen in die Zukunft hineinragen, der das Verständnis für sie abhanden gekommen ist. Man braucht nicht gerade an Kultformen und dergleichen zu denken; fast alle Umgangsformen gehören daher. Ursprünglich sind sie Ausdruck sozialer Abhängigkeiten; die Formen aber bestehen weiter, wenn das Wesen sich längst verflüchtigt hat; sie stabilieren sich und dehnen sich über Gesellschaftsschichten aus, für welche sie überhaupt keinen Sinn haben. Das Wesen der gesellschaftlichen Bildung besteht dann darin, diese verrückten Formeln aufs genaueste zu kennen und sklavisch zu befolgen und somit eine Mumie zu perpetuieren, wie denn unser ganzer Kram von Umgangsformen ein Fossil aus der Feudalzeit ist. Aus Hegels Philosophie ließe sich auch manches Beispiel anführen. Um den historischen Zusammenhang mit allen Phasen der Vergangenheit zu wahren, werden eine Menge von Ausdrücken und Begriffen, besonders von theologischen, konserviert, die teilweise mit neuem Leben nicht erfüllt werden können, weil sie ein für allemal eine wesenhafte Bedeutung haben, die zum Ganzen der Hegelschen Denkweise nicht stimmt. Dadurch wird diese vielfach verschleiert und zweideutig, und der Vorwurf der Unlauterkeit scheint nicht durchaus unberechtigt.

Der Schaffende braucht keine Rücksicht auf die Vergangenheit, die „Lehren" der Geschichte, zu nehmen; zum Teil hat er sie an sich selbst, zum Teil bekundet sie genügsam ihre Macht an dem Widerstand, den seine Betätigung erleidet: aus Reflexion wird keine Geschichte gemacht; immerhin aber ist die rationalistische Reflexion ein mächtiger Faktor in der Geschichte. Die historischen

Reflexionen des Romantismus sind noch viel weniger geeignet, Geschichte zu machen als die einseitigen Tendenzen des Rationalismus. Jedenfalls ist es ein würdigeres Ziel der Freiheit, die Wirklichkeit nach einem idealen, wenn auch einseitigen Seinsollen gestalten zu wollen, als sich den historischen Mächten hinzugeben mit dem Hintergedanken, das Neue und Gute werde aus irgendwelcher Spontaneität schon von selbst entstehen.

Die Reflexion aber ist selbst historisches Gebilde, nicht Grund des historischen Daseins; sie ist schon Stufe im Werden und selbst in der blassen Religion des Rationalismus Symbol eines Strebens. Allerdings hängte der Rationalismus dem historischen Dasein, weil es nicht reine Verwirklichung seiner Absichten und seiner Vernunft war, einen Makel an; es war ihm nur Schein. Daher legte man dem einseitigen *Wollen* des Guten den absoluten Wert bei, wie auch der Erfolg ausfalle. Zu der objektiven Höhe, daß das Wirkliche das Vernünftige sei, konnte er sich nicht erheben. In der Spekulation blieb somit die Lehre von der Freiheit ein großes Versprechen, wenn sie auch die eminent praktische Bedeutung hatte, daß der Persönlichkeit die Verantwortung für ihr Tun aufzuerlegen sei. Freiheit war Kausalität des Vernünftigen, welches objektiv hypostasiert wurde. Eine bestimmte allgemeine Erscheinung, eine gewisse Staats- und Gesellschaftsform (sie war im Grunde nichts als eine einseitige Reflexion des Vorhandenen) *sollte* sein, denn sie *war* schon, wenn auch nur ideell als Autonomie des Willens. Daß man dazu den Begriff der Freiheit drehte und zerrte, bis er alle und keine Form mehr hatte, konnte nur durch den moralischen Begriff der Verantwortlichkeit gerechtfertigt werden. Der Kantische Freiheitsbegriff aber und der kategorische Imperativ sind der Hahnenschrei des historischen Zeitalters.

3. Die Wirklichkeitsformen des Ethischen.

Die Stufen, in denen sich das Allgemeine als solches realisiert, sind Sitte und Gesetz und die durch beide organisierten Mächte, Gesellschaft und Staat. Das Ethische, der Nomos, ist der Zustand der Abhängigkeit der Persönlichkeiten voneinander. Dieser Zustand ist ein *Machtverhältnis*, das Gleichgewicht innerhalb der einzelnen Gruppen oder auch zwischen Gruppen und endlich zwischen der einzelnen Gruppe und divergierenden Persönlichkeiten.

Die soziale Stellung entspricht dem sozialen Werte der Per-

sönlichkeit; sie ist das Ergebnis des Kräfteverhältnisses des Einzelnen zur substantiellen Gesamtheit. Insofern also diese letztere eine Macht ist, zu der sich jeder Einzelne ins Verhältnis setzen muß, und insofern diese Macht eine bloße Reaktion ist, ist in ihr auch ein Maß des sozialen Wertes gegeben. Der Grad der Konvergenz der Persönlichkeit mit dem Allgemeinen und ihr Nutzen für dieses findet seinen natürlichen Ausdruck in der sozialen Rangstufe. Das Allgemeine hat aber als historisches Produkt selbst irgendeine einseitige Tendenz, somit ist seine Wertbestimmung eine ebenso einseitige. Jedenfalls aber ist formell der objektive Wert der Persönlichkeit der Ausdruck ihrer Wohltätigkeit in bezug auf irgendein allgemeines Wesen, welches notwendig immer ein organisatorischer Faktor der Gesellschaft ist. Der im höheren Sinne geistig Wirkende hat einen weiteren Machtbereich als der Führer und Bildner politischer Parteien oder einer jeweils herrschenden Staatsform. Der Wert wird nur anerkannt und geschätzt, wo er sich (zur Macht) realisiert, d. h. wo und solange er Bildungsfaktor ist.

Eine zeitliche Folge besteht im allgemeinen nicht zwischen Sitte und Recht, Gesellschaft und Staat. Es sind jeweils die Momente des erscheinenden, d. h. wirkenden Allgemeinen in dem Intensitätsgrade, mit welchem es sich durchsetzt und zum Wesensmerkmal der Gruppe macht. In der Sitte ist das Machtverhältnis im Zustand der Unmittelbarkeit; im Recht ist es reflektiert und bewußt in Formeln und Gesetze gefaßt. Daß ein Staat ohne Gesellschaft sei, wird so leicht niemand behaupten; wohl aber gibt es Historiker, welche die s e l b s t ä n d i g e Gesellschaft dem Staate (dem Zwangsinstitute) vorangehen lassen, während die Sozialisten die vollkommene Gesellschaft erst erwarten, wenn sie sich vom Staate emanzipiert hat und die vernünftige Bildung allen Zwang entbehrlich macht. Jedenfalls hängt jede solche Lehre von ihren Definitionen ab, und es ist nicht schwer einzusehen, daß der Begriff des Staates eine bloße Relation ist.

Gesellschaft und Staat einerseits und Sitte und Gesetz andrerseits stehen in Wechselwirkung. Gesellschaft existiert, wenn eine Gruppe ein gemeinsames Wesen und Band, eine S i t t e hat. Diese ist das konstitutive Element für die Gesellschaft wie das Gesetz für den Staat. Jede Art vernünftigen Verständnisses und Verkehrs schafft Sitte und Gesellschaft, denn es schafft das Band,

welches die Atome zu einem Ganzen organisiert. Der Schöpfer des Bandes ist Herr und Führer, der Sinn des Ganzen. Die Art, mit der sich jedes Individuum zum Ganzen stellt und ihm angliedert, ist Ausdruck seiner Wesenheit. Wer alle frei und zu Herren machten möchte, macht alle unfrei und zu Sklaven. Der Sozialismus ist die Ausgeburt des ohnmächtigen Neides derer, die persönlich impotent, der Leistung und des Genusses unfähig sind, und darum durch ihre Masse alles andere auf ihrem Niveau halten möchten.

Gesellschaft und Staat geben einem Machtverhältnisse Dauer. Das Allgemeine, das in seiner Verwirklichung, den unpersönlich an ihm Teilnehmenden, den bloß Passiven, ihr Wesen setzt, das sie aus sich selbst nicht setzen können, weshalb sie erst in dieser Abhängigkeit Existenzmöglichkeit und Existenzberechtigung haben, hat als wesentliche Eigenschaft das Beharren (objektive Substanz; die wirkliche ist außerhalb der Zeitlichkeit); es ist also das konservative Element in der Entwicklung. Naturgemäß; denn aus dem wesentlich Passiven kann keine Bewegung entstehen, ihre Spontaneität bleibt im Unwesentlichen, kann den Widerstand des Allgemeinen nicht überwinden. Es ist ihr Glück, zu beharren in ihrer Wesenheit und der durch sie bedingten Abhängigkeit. Was sie sind, sind sie durch diese; ohne dieselbe wären sie nichts.

Es liegt in der Natur des Abhängigkeitsverhältnisses, daß der Machthaber demselben möglichst Dauer zu geben sucht, und der Teilnehmende, sofern er nicht selbst sui generis ist, hat ebenfalls sein Interesse daran. Die Gesellschaft stabiliert diese Verhältnisse dadurch, daß sie die beiden Seiten des Verhältnisses den Einzelnen garantiert: was für den Einen Recht ist, ist für den Anderen Pflicht und umgekehrt. Rechte und Pflichten haben beide an einem Abhängigkeitsverhältnis Beteiligten. Dadurch erhält es den Charakter des Ausgleichs, des Vertrags. Das, was ursprünglich bloßes Machtverhältnis, somit unmoralisch, d. h. dem vorhergehenden gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnis nicht entsprechend ist, bildet, wenn es als Machtverhältnis die nötige Dauer hat, die beteiligten Individuen um; es bildet ihnen eine neue Wesenheit ein. Damit ist die Macht zum Rechte (Moral) geworden. Recht, sofern es solches geworden ist, hat immer den Charakter der Gegenseitigkeit, des Vertrags.

Sofern die Gesellschaft die subjektiven Rechte (Pflichten des Anderen an diesem Gegenseitigkeitsverhältnisse) im letzten Grunde durch äußeren Zwang garantiert, heißt sie Staat.

Die letzte und wahre Wirklichkeit von Gesellschaft und Staat liegt aber nicht im Zwange, sondern in der Bildung des Einzelnen. Das Machtverhältnis wird in ihm zur Gewohnheit, zur festen Apperzeptions- und Aktionsform. Der Einzelne hat Gesellschaft und Staat an sich; er ist nicht ohne sie.

Die innere Verwirklichung, das Resultat der bildenden Wirkung von Staat und Gesellschaft ist Gewissen und Gesinnung; sie sind also nicht die Ursachen von Sitte und Recht, wie der Rationalismus lehrte. Sofern das Recht entsteht, ist es allerdings ursprünglich innerlich: Zweck der schaffenden Persönlichkeit. Als solchen hat es aber nicht Gesinnung und Gewissen zur Grundlage. Nach Gesinnung und Gewissen handeln, heißt schlechterdings unfrei handeln, denn diese beiden gehören wesentlich zur Passivität des Einzelnen; er erleidet durch sie die vernünftige Wesensetzung, den Einfluß der Umgebung.

Auch die Gesellschaft hat die Möglichkeit des Zwanges, wenn auch nicht des physischen: sie ächtet, entzieht ihre Achtung und am Ende ihren Schutz. Verfällt der Einzelne dadurch dem absoluten Einssein, dem Elend, so ist er vernichtet innerlich und äußerlich. Persönlichkeit und Schaffen sind erst auf Grund der Gesellschaft möglich, nicht außerhalb ihrer.

Sofern in ursprünglichen Zeiten der Einzelne unmittelbar seinem Rechte durch Zwang Geltung verschaffte, wozu die Gesellschaft ihn ermächtigt und in dessen Ausübung schützt, so ist sie eben Staat. Die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat ist das Ergebnis der Reflexion und der begrifflich-formellen Festlegung der sozialen Beziehungen. So wird „jedes Volk, sobald es als solches erscheint, zugleich als Staat erscheinen, wie auch dieser gestaltet sein möge“.[1] Ihering setzt Gesetz und Gesellschaft als dem Staate vorhergehend und somit als unabhängig von ihm. Das Prinzip der Gesellschaft soll Beiordnung, das des Staates Unterordnung auf Grund der Wehrverfassung sein.[2] Diese Grundbestimmung mag gut sein zur Ableitung des Gegensatzes von öffent-

[1] Savigny, System des heutigen röm. Rechts.

[2] Ihering, Geist des römischen Rechts.

lichem und privatem Rechte. Aber nicht einmal logisch ist die Trennung aufrechtzuerhalten, da beide Begriffe Korrelate sind und daher ihr Wesen eben in der gegensätzlichen Beziehung haben. Keine Beiordnung ohne Unterordnung und umgekehrt; wo nichts untergeordnet ist, ist überhaupt nichts gestaltet. Inwiefern aber der Begriff der Gleichheit dem des Rechts zugrunde liegt, wird später erörtert werden. Ebenso stehen die Gestaltung der Gesellschaft nach innen und außen durchaus in Wechselwirkung. Der Staat ist gemäß seiner Hauptaufgabe Organisation des Schutzes der äußeren sowohl als der inneren Machtverhältnisse; eine eigene Initiative hat er allerdings bloß nach außen als Träger der gesellschaftlichen Expansion. Jedenfalls ist alles (subjektive) Recht erworben durch irgendwelche Überlegenheit, und es beruht somit überall darauf, daß die Persönlichkeiten nicht gleich, d. h. in kulturellem Sinne bloße Exemplare des Spezies Mensch sind. Ob das Königtum seine Stellung durch irgendwelche Vorteile im Innern des Staates selbst gewonnen, wie es bei der griechischen und italienischen Tyrannis der Fall war, oder ob es seine Macht auf Tüchtigkeit im Kriege, d. h. in seiner Tendenz übereinstimmend mit dem Daseienden, dem allgemeinen Streben, als Träger der Nationalidee gründet, ist für die philosophiche Rechtsauffassung gleichgültig.

Die Wehrordnung, die Negation gegen außen und der damit verbundene Kampf um Selbsterhaltung und Erweiterung des Machtbereichs ist unmittelbar mit der Konstitution der Gesellschaft selbst gegeben und steht mit ihr in Wechselwirkung. Position eines Wesens und Bandes und damit der Gemeinschaft ist Abgrenzung, Negation gegen außen zugleich. Erst bei großen Gemeinschaften mit weitgehender Differenzierung trennen sich praktisch die Fürsorge des Innern und die Wehr nach außen. Aber wehe der Gemeinschaft, die vergißt, daß sie beide eines Wesens sind! Am verderblichsten ist die Fiktion des absoluten Rechts und der Unabhängigkeit der Gerichte. Der König richtet im Auftrage der Nation, er verkörpert das Recht; aber der König ist zugleich das Haupt des Staates, der Träger seiner Tendenzen. Wo beides miteinander in Konflikt kommt, behält diejenige Tendenz recht, welche die Macht in Händen hat. Der Staat duldet konträre Rechtssprüche, solange sie für ihn verhältnismäßig unschädlich bleiben, um die Fiktion der Autonomie von Recht und Gericht aufrechtzuerhalten. In der Tat ist aber

er der Träger der Gerichtsbarkeit, denn er ist auch Schöpfer und Herr des Gesetzes. Der Liberalismus würde seine Fiktion über Recht und Richter aufgeben und das tatsächliche Verhältnis von Staat und Gericht anerkennen können und müssen, wenn sein Idol, der absolute Rechtsstaat verwirklicht wäre. Die Staatsomnipotenz ist sein oberstes Ziel, sein Herrgott; aber es macht ihm Pein zu sehen, daß der wirkliche Staat immer Ausdruck eines gesellschaftlichen Machtverhältnisses ist, daß er sich nie in die Sphäre seines geschlechts- und willenlosen Ideals erhebt. (Vergleiche Stirners vortreffliche Kritik des liberalen Staatsideals.) Zweimal war im Verlaufe des 19. Jahrhunderts der Staat unter Heroen des Liberalismus zu seiner höchsten Macht gelangt, unter Napoleon und Bismarck. Das Deutsche Reich trägt noch zur Stunde den Charakter des Militärstaates, in dem die liberalen Ideen von 48 sich verwirklichten und der glaubt, sich ohne Schaden die liberale Zier des allgemeinen, geheimen Wahlrechts erlauben zu können. Ist dieses aber dem Staate nicht von Schaden, um so mehr dem lebendigen Volkstum und seinen organisatorischen Kräften. Das gesamte Volkstum verfällt einem unruhigen, flottierenden Parteitreiben, welches keine ständische Organisation auf Grund der persönlichen Leistung aufkommen läßt; es verfällt der Unmoral, weil immer nur der Einzelne, nie ein Kollegium, viel weniger eine gestaltlose Menge verantwortlich sein kann. (Vergleiche dazu die Äußerungen Bismarcks über Verantwortlichkeit.)

Das sozialistische, staatslose Gesellschaftsideal muß notwendigerweise nach der internationalen Einheit und Wesenlosigkeit streben, um eben jene negative Seite der Gesellschaft entbehren zu können. Das ist ein Zeichen der Kulturmüdigkeit; alles Eines und alles Nichts, Eine Herde durch Humanität. Aber Wölfe unterwerfen sich nicht der Schafsmoral.

4. Kritik der objektiven Begründungen des Ethischen.

Im Rationalismus verschwindet der christlich-theologische Grund immer mehr; dafür wird die Vernunft selbst vergöttlicht. Nach der „Metaphysik der Sitten“ (Einl.) bedarf es für „heilige“, d. i. reine Vernunftwesen keines Imperativs, denn es wohnt ihnen die moralische Handlung schon notwendig inne. Das Ethische ist zur Voraussetzung der Erkenntnis Gottes geworden. Gott ist nicht

mehr der Urheber des Planes natürlichen und menschlichen Daseins, sondern er ist als Vernunft der Plan selbst. Die Persönlichkeit, welche zwischen dem rein Vernünftigen und dem Erscheinenden vermittelt, soll diesen Plan möglichst rein in der Erscheinung realisieren. Sie ist Vernunftwesen, Vernunft ist das Primäre an ihr. Weil aber die Erscheinung immer hinderlich und verunreinigend ist, wird schon der moralische Wille allein als vollgültig hingenommen. „Das griechische Ethos ist auf eine Ordnung der Welt gerichtet. Sie ist herzustellen, um ihr zu genügen, ohne Rücksicht, wie das Handeln des Menschen beschaffen sei. Hier (im Naturrecht) hingegen ist die Beschaffenheit dieses Handelns das Geforderte. Der Erfolg, und was sich durch denselben in der Welt bildet, tritt nur hinzu und ist nicht das ursprünglich Gewollte."[1]

Mit der Vernunft war zugleich das Sittengesetz heilig gesprochen. Überall findet sich die zeitliche Umkehrung: das Sittengesetz und seine Realität in der Person, der Gesinnung, sollten Voraussetzungen sein für die Möglichkeit der Gesellschaft und des Staates, die an sich notwendig und absoluter Zweck sind. Mit einem solchen Machtspruch, einer absoluten Zielsetzung, hört das Räsonnement auf. Für die jeweilige Gegenwart aber, in der doch Gesellschaft und Staat schon real waren, wurde eine einseitige Auffassung derselben als ihr Sollen, ihr vernünftiges Sein proklamiert und das Dasein zur nicht adäquaten Erscheinung degradiert. Das Gute um des Guten, der Einzelne um der Gesellschaft, um des Menschen willen.

Es war daher schon ein großer Schritt der historischen Philosophie und dem Individualismus entgegen, als Fichte seinen Rechtssatz ohne Sittengesetz deduzierte, d. h. also dem Recht und dem

[1] Stahl, Rechtsphil., I. Bd. Dieses Werk ist äußerst kennzeichnend für den Übergang zur historischen Zeit. Des Rationalismus und seiner politischen Erscheinung, des Liberalismus, müde, greift man zur Historie, und sofern diese noch nicht eine in sich selbst begründete Weltanschauung gibt, zu einer absoluten Grundlage im Christentum. Der Wahn war kurz genug, und kaum ein Menschenalter später hat man die Philosophie derart vergessen, daß man wieder zum Naturgemäßen greift, daß Ihering in seinem „Zweck im Recht" glaubt, mit der Ethik ab ovo beginnen zu müssen, wofür ihm denn auch sein Buch zu Wasser zerfloß. Der Konservatismus Preußens, den Stahl begründete, war nur ein Gegengewicht gegen den Liberalismus und seine Tendenzen; er ist noch weniger befähigt zu organisieren, so wenig wie die katholische Partei.

Staate die Bestimmung des absoluten und kategorischen, „heiligen" Daseins abstreifte. Das Subjekt, die Vermittelung des Allgemeinen und Persönlichen, in dem beide Momente zugleich und gleichberechtigt sind, bringt die Lehre von der Freiheit der Persönlichkeit um einen Schritt weiter. Die Persönlichkeit muß jetzt nicht mehr nach einer absoluten Forderung sich ihrer Individualität begeben, sondern sie beschränkt sich freiwillig, um dadurch erst recht Persönlichkeit zu sein und als solche anerkannt zu werden. Die Sittlichkeit im weiteren Sinne ist darin eingeschlossen, vielmehr: das Rechtsverhältnis Fichtes könnte Sittlichkeitsverhältnis genannt werden; Sitte und Recht sind jetzt nicht mehr prinzipiell getrennte Dinge, denn auch die Sitte hat nur Realität, soweit sie ihren Geboten und Regeln durch irgendwelche Machtmittel Anerkennung verschaffen kann.

Damit aber hat das Subjekt den Grund des Rechts und Staates in sich selbst, nicht zwar als ein schon Allgemeines, sondern in seinem egoistischen Willen, wenn es als Subjekt immerhin noch nicht Persönlichkeit, sondern Erscheinung und Manifestation des Vernünftigen als solchen ist. Der Staat und das Recht ist Ergebnis der freien Handlung; sie brauchen nicht mehr ein Vorbild in der Natur noch auch ein Gebot Gottes zur Grundlage. Wie in der Revolution die Lehre des Rationalismus sich in die Tat umsetzte, so geht in Fichtes Ethik die ruhende, analytische Substantialität in Bewegung und Handlung über. Und wie das Ergebnis der Revolution nur die Herrschaft des Einen war, so war, wie Stahl bemerkte, im Grunde Fichtes Welt und Staat der Ausdruck der Herrschaft Eines Individuums. Diese Konsequenz ergibt sich schon daraus, daß bei ihm alles Leiden des Ich selbst wieder dessen Tätigkeit ist. Leiden muß aber, sofern es überhaupt selbständige Bedeutung haben soll, Tätigkeit eines Andern sein.

Bei allem Parallelismus zwischen der Philosophie der Alten und dem modernen Denken ist doch ein wesentlicher Unterschied in der durchgeführten Reflexion des Selbst gegen das Allgemeine und Objektive, eben in dem bewußten Individualismus. Die antike Persönlichkeit ist ein ästhetisches Phänomen; sie ist sich des Gegensatzes gegen das Allgemeine, der eigenen innern Selbstherrlichkeit nicht bewußt. Von Sokrates und Plato bis auf die spätesten Zeiten der Stoa sucht der Mensch nach seiner Bestimmung in der Natur, auch dann noch, als Rom durch die Bürgerkriege in sich selbst

und in der Provinz durch die Eroberung die „natürliche" Gesellschaftsordnung vernichtet hatte. An ihrer Stelle erwuchs eine andere „natürliche" Ordnung, die demokratische mit dem Prinzip der Gleichberechtigung, deren Individualismus dann nicht mehr die höchste Blüte der Gesellschaft war, sondern ein anarchisches Zurückziehen vom Leben und Wirken und dessen Gegensatz: die Militärdiktatur, der Cäsarismus, welcher in Wirklichkeit alle Einzelnen zu Nullen und damit gleich machte. Diese Ordnung der Dinge, welche in gleicher Reihenfolge vor, in und nach der Revolution erscheint, diese „Natur" verdient vielmehr den Vorwurf der Verderbnis, des Niedergangs, als eine gesunde aristokratische, welche die Gesellschaft organisiert, gruppenweise nach Ideen und Aufgaben bildet und so auf Tüchtigkeit und ein Ziel erbaut ist, ohne doch in Kasten zu erstarren und zu ersterben. Das Urbild eines aristokratischen Gebildes ist die platonische Republik. Wer in und durch Vernunft herrscht, sich durchsetzt, ist frei, nicht das Atom, welches sich und seine Umgebung zu nichts macht. Der Individualismus der Stoiker und Zyniker war bloß negativer Natur: gesellschaftliche Beziehungen und Bestimmungen waren das Äußere, von dem man sich lösen sollte, um in Unerschütterlichkeit seiner wahren Bestimmung, der Naturgemäßheit zu leben, was dann am Ende in vegetieren und schmarotzen ausartete. Hinter dem Nihilismus der Philosophie stand und erstand aber ein neues, positives Prinzip, welches sich allmählich bewußt wurde, daß es nicht Naturgemäßheit, sondern vielmehr der Gegensatz von Natur, eine höhere Wurzel des Daseins sei. Die Negation des Philosophen, sein Verhältnis zur Umgebung, war nur eine Folge dieses Prinzips, welches die antike Kultur überlebte, allerdings in verweltlichter und materialisierter Form: als Kirche. Es war das religiöse Prinzip schlechthin, sich kristallisierend aus verschiedenartigen Kulten, lebendig in Heraklit, Plato, der Stoa, Philo, zuletzt in der Gnosis und ihren Abkömmlingen. Als die Kirche das Erbe der antiken Kultur antrat, um von ihr auf spätere Zeiten zu retten, was zu retten war, da hatte sie auch jene Freiheit und Unerschütterlichkeit, welche eine der Wurzeln dieser neuesten, christlichen Ordnung gewesen war, als die „katholische" in sich aufgenommen: als Ganzes ein Zwangsinstitut, welche die Unendlichkeit der Gegensätze und Vielheiten, auf der eben ihre Katholizität

beruhte, gemäßigt und durch äußere Mittel zu einem Ganzen zusammengeschmolzen hatte, als welches sie jedem nach seiner Art etwas bieten konnte, aber gemildert und abgestumpft. Das Christentum hatte nach der zynischen Befreiung vom Daseienden die positive Bestimmung aus dem Naturgemäßen ins Jenseits verlegt. Mit der Kirche war auch dieser Schein von Freiheit dahin: nur durch sie ging der Weg zu jenem wahren Wesen, sie hatte es in Regie. Damit war es erst recht ein Objektives und alle jene Ansätze vernichtet, die es im eigenen Innern der Persönlichkeit hatten finden lehren.

Diese Verjenseitigung des „wahren" Wesens machte die neuere Philosophie am Anfang rückgängig. Wieder als Vernichtungsprinzip einer Gesellschaftsordung, als Befreiung von ihr, die mit dem entsprechenden Stande des Christentums innigst verknüpft und an ihm und seiner Jenseitsmetaphysik seine Stütze hatte, erhob sich das Naturrecht, nach welchem wieder die Natur, nicht die Gesellschaftsform dem Einzelnen Wert und Wesen bestimmen sollte. Der Mensch hat Naturrechte, als „Gebot der Vernunft, welches anzeigt, daß einer Handlung, wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst, eine moralische Häßlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohne" (Grotius, Recht des Kriegs und Friedens).

Die Lösung des Menschen von aller äußeren und objektiven Bestimmung brachte die Kantische Kritik. In der Romantik einigten sich die Strömungen, welche der Persönlichkeit zu ihrer Freiheit auch in positivem Sinne, zu ihrer Selbstherrlichkeit verhelfen konnten. Zu der kritischen Lehre der Abhängigkeit des Objekts vom Subjekte trat die mystische Innerlichkeit, durch welche sich das Subjekt in Wirklichkeit zum transzendentalen, wenn zunächst auch noch allgemeinen, Prinzipe erhob. Die Historie löste die Starrheit des Allgemeinen in seinen historischen Erscheinungen, die Philosophie die des Objekts in seinem Dasein als Natur auf. Als Synthese aller Elemente, als Mittelpunkt des wieder in Fluß gekommenen Seienden blieb die Persönlichkeit, an welcher alle jene Elemente als Momente einer wirklichen, substantiellen Einheit sich erweisen. Die neueren Versuche, das Wesen der Gesellschaft und des Einzelnen durch Natur zu bestimmen, erklären sich teils als Reaktionserscheinungen unter der Herrschaft derjenigen Kulturele-

mente, für welche die kritische Revolution zu hoch gewesen war, teils als naheliegende, für die Zeitungspropaganda geeignete theoretische Stützen naheliegender Wünsche und Bedürfnisse.

Gewöhnlich suchen die Utopien einen absoluten Hintergrund, meist eine Naturbestimmung, um ihrem Wollen in der Form eines absoluten Sollens die nötige Autorität zu verleihen. Natur ist dann nichts als der Gegensatz gegen das, was man bekämpft, die historisch gewordene, auf Verbrechen beruhende „Unnatur". Die Utopie ist eine gehemmte historische Bewegung, welche es, ihrer Einseitigkeit halber, nicht zur Wirklichkeit, sondern eben nur zum Sollen bringt. Sie kann in sich durchaus konsequent sein, doch ruht sie auf einer einseitigen Wertung, welche die Gesamtheit der Bedingungen nicht zu beherrschen und zu gestalten vermag.

Es mag mancher das Naturevangelium Rousseaus sofort erkannt haben als das, was es ist, wie es gleich den Spott Voltaires hervorrief. Allein die Unmöglichkeit der Verwirklichung des «Contrat sociale» zeigte erst die Zeit des Konvents. Einerseits liegt seine Bedeutung nun in der radikalen Negation des Feudalismus, andrerseits ist er eine Komponente des neuen Staates und der neuen Gesinnung. Der Mißerfolg der Revolution half den Rationalismus in Mißkredit bringen. Man sah ein, daß Geschichte nicht aus Reflexionen[1] erwachse. Über ihr steht das Wort der Mme. Roland: «O Brutus, nous avons erré comme toi». Die Verwirklichung der rationalistischen Idee im Staate, die Rettung der Revolution von ihr selbst und von der feudalistischen Reaktion, die Konstituierung des Rationalismus erfolgte durch einen, der größer war als Rousseau, durch eine egoistische Persönlichkeit, nicht durch eine moralisierende Idee.

5. Das Wesen des Allgemeinen.

Das Wesen des All und des Menschen ist Einheit und das Prinzip des Werdens ist die Handlung. Das Erkennen selbst ist Handlung, die auf einer bestimmten Stufe gehemmt wird vermöge der gebildeten Passivität. Die Erkenntnis ist damit nicht ein Vermögen reiner Passivität, welche als das Gebiet der Not-

[1] K. Marx aber erblickt noch mit Vico den Unterschied der Menschengeschichte von der Naturgeschichte darin, „daß wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben".

wendigkeit prinzipiell vom Gebiete des Handelns und der Freiheit geschieden und nur als äußerlicher Anlaß (Motiv) zu demselben in Beziehung gesetzt würde; sie ist die vollzogene Synthese, der Ausgleich zwischen der persönlichen Spontaneität und der Passivität, auf der die Gemeinsamkeit und Übereinstimmung beruht. Soweit Erkenntnis also passiv ist, entweder die Setzung des Wesens schlechthin durch fremde Aktivität, wobei die eigene als unwesentlich zurückbleibt, oder die Hemmung des eigenen Handelns und der spontanen Wesenssetzung durch fremde Aktivität, in beiden möglichen Fällen also beruht sie auf Vernunft: der Einwirkung fremder Handlung, nicht auf der Wirkung des toten Objekts, dessen Wirkung Schein ist. Der Begriff der Erkenntnis ist zu ersetzen durch den Begriff des Bewußtseins, durch welchen alles Objekt der Herrschaft des Selbstbewußtseins unterstellt wird. Die Grundlage des Bewußtseins ist Vernunft. Kann aus Freiheit im Gebiete der Sinnlichkeit etwas geschaffen und gestaltet werden?

Die Kantische Kritik antwortet in verschiedenen Entwicklungsstadien verschieden. Jedenfalls ist die Kunst eine Praxis, die nach Naturgesetzen möglich sein soll (Metaph. d. Sitten, Einl. II). Sie kann aber Beziehungen subjektiver Art schaffen, die es bis zu einer gewissen Allgemeinheit bringen können; doch sie bleiben Schein. Darauf bleibt somit auch die Handlung und die Persönlichkeit als Prinzip des Seienden beschränkt.

Praktisch wird die Selbständigkeit der Persönlichkeit anerkannt, notgedrungen um der Erscheinung willen, wenngleich die Erklärung der Möglichkeit des Zusammenlebens und des Aufeinanderwirkens dem Rationalisten Pein macht. In den höheren Sphären der Spekulation wird an die Stelle der praktischen Vielheit einfach eine Einheit gesetzt, der Knoten durchhauen. Merkwürdigerweise ist die verhältnismäßig einfache Frage nach dem einfachen Verhältnis von Subjekt zu Objekt, wobei beide eindeutig bestimmt sind, das höchste Wissenswerte der Kantischen Kritik, während in Wahrheit diese Frage nur einen Teil der allgemeinen, welche zugleich den Unterschied zwischen dem Spekulativen und dem Praktischen aufhebt, ausmacht, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, wobei das Objekt zugleich Subjekt ist, wie somit Vielheit und Einheit der Subjekte möglich und das an sich subjektlose Objekt Träger der Beziehungen zwischen den Subjekten sei. Was das Subjekt,

d. h. das höchste Prinzip der Kantischen Philosophie endlich wird, zeigt der Satz: „Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich als Objekt, ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei". (Kr. d. r. V. Von den Paralogism. II. Ausg.)

Bei Fichte ist darin nichts gebessert; der Zusammenhang ist einfach mit dem transzendentalen Ich postuliert. Dieses ist aber eine leere Form, welche die Teile des All nacheinander zum Inhalte haben kann. Die Deduktion seiner apriorischen Formen aus ihm ist zwar in Hinsicht auf Einheitlichkeit und Zusammenhang des Systems eine schöne Leistung, aber in praktischer Hinsicht ein ziemlich wertloses Spiel der Dialektik. Man kann am Ende überall herausholen, was man vorher hineingelegt hat.

Jede Theorie endet an einem begrifflichen Gegensatz, der sich nicht ohne Gewalt nnd Widerspruch aufheben läßt; das liegt in der Natur eines Begriffes als einer Beziehung. Die Natur dieses letzten Gegensatzes kennzeichnet den Charakter und die Tendenz der ganzen Philosophie; der Glaube an seine Momente als an die ansichseienden Elemente alles Wirklichen ist ein Aberglaube. So sind auch Kultur als gestaltete Passivität und Persönlichkeit als Prinzip aller Gestaltung nur die Grenzbegriffe der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkte der Kulturphilosophie. Sie stehen sich nicht in absoluter Getrenntheit und abstrakter Gegensätzlichkeit gegenüber, sondern die Persönlichkeit hat die Kultur in sich verwirklicht, wenn sie sich in den Gegensatz zu einer bestimmten Kulturstufe hinaufgearbeitet hat, wie umgekehrt Kultur jederzeit auf Persönlichkeitsleistungen zurückzuführen ist.

Alle Vernunftbeziehungen, d. h. die Begrifflichkeit und Dinglichkeit im Objekte, werden aus Freiheit durch Vernunft geschaffen. Was aber ist die Sinnlichkeit außer diesen Beziehungen noch? Sofern sie Vernunftbeziehungen sind, gehören sie nicht zur Sinnlichkeit als solcher; sofern das Objekt sich durch den Begriff ausdrücken läßt, ist es nicht sinnlich, sondern durch Vernunft, durch Zwecke gestaltet. Was also Erkenntnis der Dinge anlangt, so gehört diese, d. h. ihr Objekt nicht der Sinnlichkeit, sondern der Vernunft, dem Begriffe an. Das weite Gebiet der Sinnlichkeit als

solcher bildet den Bereich der Kunst, nicht der Wissenschaft und nicht des praktischen Lebens. Die Frage, wie sich Sinnlichkeit durch Kunst gestalten und (subjektiv) bilden lasse, ist Gegenstand der Philosophie der Kunst.

Das sinnliche Teilhaben am Objekte, soweit es weder dem Begriffe noch der Kunst angehört, ist subjektive und unwesentliche Begleiterscheinung; sie ist also nicht das Allgemeinste, an dem Alle auf gleiche Weise teilhaben, vielmehr Sache des Gefühls, des Allerpersönlichsten, Einzelnsten.

Objektive Wesenheit gehört dem Begriffe an; sie wird von ihm geschaffen und durch ihn erkannt. Sie ist die Substantialität praktischer Beziehungen. Das reflektierte Selbstbewußtsein tritt allerdings dem Objekte, dem Nicht-Ich gegenüber. Dieser Vorgang aber erfolgt erst durch Bildung und gemäß ihrer positiven Tendenzen; sie erst schafft das Objekt, indem sie die Sinnlichkeit differenziert, ordnet und zu Dingen konsolidiert. Wenn das Objekt selbst sein Wesen aus eigener Ursächlichkeit zu erkennen gäbe, so müßte ein normaler Mensch die ganze Kultur aus sich selbst reproduzieren: er brauchte sich bloß seiner Sinnlichkeit hinzugeben. Kulturen wären dann im selben Verhältnisse verschieden wie die jeweiligen Naturbedingungen, gesetzt, daß deren System eine absolute Erkenntnis, nicht wiederum das Produkt unserer eigenen Kultur wäre. Natur, worunter man die sinnliche Welt der Objekte versteht, ist der allgemeine Reflex des Wollens, der Gewohnheit, der Sitte, des Rechts, der Kultur. „Naturgemäß" ist das Gewohnte oder auch ein Seinsollendes, welches man als notwendig denkt, obgleich einer Gesellschaft nebenan das Gegenteil naturgemäß ist. Natur ist die substantiierte Vernunft, daher in ihrem positiven Dasein abhängig von historischen Bedingungen.

Das Wesen eines Hauses z. B. ist sein Zweck, sein Plan, wenigstens soweit er in ihm zu adäquatem Ausdruck gekommen ist. Außer diesem Wesen ist die Dinglichkeit nichts als ein ästhetisches Phänomen, wozu aber nicht die begrifflich ausdrückbaren Proportionen und Farbenverhältnisse gehören. Das Materielle in seiner Gesamtheit, seiner Wesenheit und demgemäß in seiner Unterscheidbarkeit und Eigenheit gehört dem Begriffe, der praktischen und wissenschaftlichen Bestimmbarkeit an. „Abstrahieren wir von dem Gebrauchswert, so abstrahieren wir auch von den körper-

lichen Bestandteilen und Formen, die es (das Objekt) zum Gebrauchswert machen.“ (Marx, Kapital.)

Es findet sich für die gebildete Vernunft in jedem Dinge etwas, das seine Erscheinung in dieser Weise bestimmt: das Wesens- oder Erkenntnismerkmal. Weil die betrachtende Persönlichkeit ihr Selbst zum Maße aller Persönlichkeit, d. h. zum absoluten Subjekte macht, so hält sie die Erscheinung in ihrer Gestalt und Individualität für objektiv bindend. Die Voraussetzung, daß das Subjekt nur ein Vermögen der Rezeptivität und getreuen Abbildung des sinnlichen Ansich sei, erzeugt den Glauben, daß der Erkenntnis Notwendigkeit beiwohne. Wie erklärt sich nun die tatsächliche Verschiedenheit der Auffassungen und der Subjekte? Und wo sind die Kriterien über die wahre Erkenntnis?

Der Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt, der sich in den verschiedensten Vermittelungsversuchen und Parallelismen abmüht, kann nur in der Vernunftlehre eine genügende Auflösung finden nach dem Grundsatz der Identität von Subjekt und Objekt. Erst insofern das Subjekt zu einer gewissen Stufe gebildet ist, tritt ihm das entsprechende Objekt entgegen. Die Persönlichkeit erkennt erst ein Wesen, einen Zweck usf., wenn sie die Möglichkeit dazu in sich hat durch Vernunft und Bildung, wobei das Objekt an sich dann nichts ist als eine einfache Abstraktion auf Grund der vernünftigen Gemeinschaft innerhalb ihrer. Diese Gemeinschaft schaut aber den Zweck, d. h. das objektivierte Intelligible[1] nicht in einen ansichseienden Gegenstand der Sinnlichkeit hinein, welchen zu erkennen für jeden Menschen, sofern er nur gesunde Sinne besitzt, notwendig wäre, sondern der Zweck ist dieser Gegenstand selbst. Jedermann kann ihn zwar erkennen, das ist Postulat; aber erst, wenn seine Bildung auf eine gewisse Stufe der Gemeinsamkeit der Erkenntnis (Subjekt) gehoben ist, und insofern erhält er auch das Prädikat „normal“. Das Objekt (Begriff) ist die Form, in welcher der Zweck allgemein geworden ist; Objekt und allgemein sind Wechselbegriffe.

---

[1] Kant, Kr. d. r. V., El., II. T., II. Abt., II. Bd., II. Hptst., 9. Abschn., nennt dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, aber doch Ursache von Erscheinung sein kann, intelligibel. Das Intelligible aber ist nach Grundl. z. Metaph. d. Sitten das Verstandesdasein des Individuums — also seine Subjektivität.

Das rein theoretische Dasein des Dinges geht nicht der praktischen Beziehung voran, es ist nicht einmal möglich ohne dieselbe. Erst sofern von dieser abstrahiert wird, ist jenes. Hundert Taler an sich sind eine durchaus leere Form, deren Erscheinung nach mannigfaltigster Art sein kann. Jedenfalls sind sie in ihrer Wirklichkeit nicht erschöpft, kaum berührt von der physikalischen, chemischen und künstlerischen Beschaffenheit der Silberstücke; sie sind wesentlich Wertstufe, praktische Beziehung. Und darin liegt der Gebrauch, den ich von ihnen machen kann; ob ich oder ein anderer diesen Gebrauch mache, ist allerdings für den Begriff gleichgültig, nicht aber, daß der Gebrauch überhaupt gemacht werden könne. Der Wert der hundert Taler an sich bezieht sich also auf die Gemeinschaft (das Subjekt), innerhalb welcher er konstant, Tauschwert ist. Ohne diese (allgemeine) praktische Beziehung sind hundert Taler schlechthin nichts; sie haben die praktische Beziehung als Wesen und Existenz analytisch an sich und unterstehen somit dem ontologischen Argument.

Das objektivierte, in der Sinnlichkeit manifestierte Wesen ist das allgemeinste und dauerndste Resultat menschlicher Betätigung, daher auch die Wahrheiten der Naturwissenschaften scheinbar, zeitlich und persönlich unbedingt, nur von der Beschaffenheit des Objekts abhängen.

6. Wollen und Erkennen.

Die Erkenntnis ist der Querschnitt innerhalb der Handlung, welcher das Vorhergehende als Resultat zusammenfaßt und das Nachfolgende als Motiv bedingt. In der Geschichte nimmt der bewußte und reflektierte Begriff dieselbe Stellung ein. Das begriffliche Denken ist die erste Stufe des Ethos, der historischen Wirklichkeit. Es ist einerseits Ergebnis, andererseits Grundlage der historischen Bewegung. Sofern die auf einer Stufe gehemmte und reflektierte Handlung sich in der folgenden Zeit fortsetzt bis zur wirklichen Handlung, der Äußerung, ist jenes Ergebnis der Reflexion, die Erkenntnis, die Ursache der Äußerung. Ursächlichkeit wohnt allein der Handlung bei und wurzelt in Freiheit; das Allgemeine kann nur Bedingung, nicht Ursache sein. Die vielfach vorhandenen und gehemmten Bewegungsansätze, der Widerstreit der Motive begründet unter denselben ein Prinzip der Anordnung nach Werten. Wert ist die ruhende Substantialität der Wir-

kung gesetzt aposteriori. Sofern der Bewegungsansatz (Trieb) in das vorhandene Allgemeine reflektiert wird als Projektion eines möglichen und künftigen Resultates, heißt es Zweck. Die tatsächlich stattfindende Handlung ist die Bewältigung des Allgemeinen durch den Zweck, Unterordnung des Allgemeinen unter ein neues Wesen; es selbst wird insofern zum Mittel. Alles Reflektierte, als Vorstellung, Zweck, Absicht, Wunsch, ist die erste und früheste Stufe der Objektivation und Ineinsbildung des Persönlichen (Intelligiblen) in das Allgemeine. Die vorhergehenden Stufen sind das Gefühl in seiner Unendlichkeit und Unbestimmtheit, Trieb und Begier als Differenzierung und Auswahl einer gewissen Bestimmtheit und Richtung.

Das Sein ist die bloße Form, in welcher sich der Zweck realisiert. Der realisierte Zweck ist das Wesen, zu dem sich das Sein als Mittel verhält. Der Begriff als das Resultat, die Synthese, hat das bloße Sein zur Form, das Wesen zum Inhalt und an diesen beiden die Momente des Objektiven und Subjektiven, des Passiven und Aktiven.

Sofern aber das Denken selbst Tätigkeit, nicht bloß Resultat ist, verbindet es die einzelnen Objekte (Erkenntnisse) zu einem System nach seinen persönlichen Zwecken und Werten. Die Selbstheit und ihre Aktivität ist der intelligible Grund dieser Einheit. Das ist der Sinn des Begriffes Freiheit. Das Selbst trifft eine Wahl und Anordnung der Erkenntnisse, welche insofern, also durch das intelligible Selbst den Grad ihrer Wirklichkeit erhalten; im Selbst liegt der Grund, daß im Widerstreit der Erkenntnisse als Motive das eine den Vorzug vor dem anderen erhält, d. h. der zur Äußerung gelangende Zweck ruht auf dem stärkeren Trieb.

Allerdings werden die objektiven Möglichkeiten in Form der Erkenntnisse als etwas Fremdes durch Passivität an das Selbst herangebracht; sofern es nicht selbst neue Möglichkeiten schafft, bleibt die Handlung wesentlich unfrei, durch Passivität bestimmt. Die subjektive Freiheit bleibt immerhin als Postulat die Grundlage des Individuums, wenn sie auch nur den Charakter der formalen Anordnung und subjektiven Hinneigung zu objektiven Möglichkeiten besitzt.

So ist die Art der Assoziation in Denken und Handeln die Äußerung der Freiheit, deren psychologische Grundlage Gefühl und Trieb ist. Mit ihnen bleibt die Einheit des Selbstbewußtseins

in der Vielheit der Objekte gewahrt, auch wenn sie nicht zu objektiver Macht und Bestimmtheit gelangen kann.

Auf Grund der Assoziation entsteht eine Gemeinsamkeit, eine mehr oder weniger konstante Beziehung zwischen zwei differenzierten Erkenntnissen. Diese Beziehung setzt ein Wesen höherer Art, welches sie beide (wenn auch nicht absolut) unter sich befaßt. Knüpft die Beziehung Erkenntniskomplexe (Dinge) durch deren Wesenseigenschaften zusammen, so heißen sie insofern gleich. Gleichheit ist Unterordnung mehrerer Dinge unter ein Wesen; dieses ist somit eine bestimmte Art assoziativer Verknüpfung, durch welche erst Eigenschaften und Wesenheiten allgemein werden, wozu selbstverständlich auch die sinnlichen Eigenschaften gehören. Begründet die assoziative Verknüpfung eine Wesenheit von relativ geringerer Bedeutung (als Motiv), so sind die Dinge ähnlich.

Assoziation ist demnach das Prinzip der ursprünglichen Wertung der Dinge und damit ihres allgemeinen Seins, sofern dieselbe Wertung und Assoziation nicht in fremdem Bewußtsein gleichzeitig und spontan entsteht, sondern in dieses erst durch dessen Passivität übertragen wird. Nur insofern ein Ding oder eine sinnliche Erscheinung dem Vorhandenen assoziiert und assimiliert wird, wird es erkannt. Die Erkenntnis und das auf ihr ruhende Wesen des Allgemeinen entstammt also der Vernunft, auch da, wo sie ursprünglich ist und dem intelligiblen Selbst entspringt, weil auch hier, was ursprünglich bloß Gefühl und Trieb war, in die gebildete Passivität hineinwachsen, also Leib und Dasein gewinnen muß, um klar erkannt, bewußter Zweck und Idee zu werden. Demnach wäre das alte Dogma: „Nichts im Geiste, was nicht den Sinnen entstammt" gerade auf den Kopf zu stellen, wenn überhaupt die Trennung von Geist und Sinnlichkeit aufrechtzuerhalten wäre. Es findet sich auch bei Goethe schon die deutliche Erkenntnis: man sieht nichts, als was man weiß.

Das Prinzip der Anordnung der Erkenntnisse als Motive ist also ein dynamisches. Das höhere Wesen geht über die Differenzmerkmale der Dinge hinaus und ordnet sie nach Quantitätsbeziehungen, welche Ausdruck der Wertschätzung, d. h. ihrer Angemessenheit an die subjektive Eigenheit sind. Wie aber die einzelnen differenzierten Gebilde von der schaffenden Persönlichkeit ihrer passiven Gemeinschaft eingebildet werden, so werden auch die Syn-

thesen, die Wert- und Motivsysteme dem schwächeren Individuum eingebildet, dessen eigene divergierende Neigungen unwirksame und somit unwesentliche Modifikationen werden, immerhin aber Ausdruck seines eigenen Lebens sind und der irrationalen Selbstheit entstammen. Je mehr aber das System und seine Teile dem Wechsel unterworfen sind, desto weniger kann sich eine Wesenheit dauernd als siegreich behaupten und eine Maßeinheit begründen. Die theoretischen, d. h. Naturerkenntnisse lösen sich von den praktischen eben dadurch, daß sie es zu einer größeren Konstanz und somit zur Meßbarkeit oder doch zur Forderung der Meßbarkeit auf Grund einer einseitigen Wesensbestimmung (wesentlicher Passivität der Beteiligten) gebracht haben.

Der objektive Wert ist Grundlage und Ausdruck der Sittlichkeit und der Ökonomie. In dem Übergehen von subjektiver Wertschätzung zu objektiver Wertung liegt die rationale Grundlage der Gesellschaft und Gemeinsamkeit, in der Inkongruenz und dem Gegensatze beider die Möglichkeit ihrer Entwicklung und des Verkehrs.

„Das Wort Wert hat zwei verschiedenartige Bedeutungen und drückt bald die Brauchbarkeit einer Sache, bald die durch den Besitz dieser Sache gegebene Möglichkeit aus, andere Güter dafür zu kaufen." Mit dieser Disjunktion hat A. Smith das ökonomische Problem formuliert als den Gegensatz von subjektiver und objektiver Wertschätzung, d. h. von Gebrauchs- und Tauschwert. In den englischen Morallehren des 18. Jahrhunderts ist diese Stellung des Problems antizipiert. Man erkannte den Egoismus als berechtigt und der Gesamtheit nützlich an. Auf den kategorischen Rationalismus, der die divergierende Subjektivität als unberechtigt ausschließt, ließe sich keine Wirtschaftslehre begründen oder doch nur, sofern sie unmoralische, „egoistische" Triebfedern als Tatsachen, wenn auch als unberechtigte, in Betracht zöge, wie die merkantilistische Bilanzlehre und einige Moralisten des 18. Jahrhunderts taten. Doch laufen im Grunde alle rationalistischen Morallehren, auch wenn sie vom Egoismus ausgehen, und mit ihnen alle Wirtschaftslehren auf Negation der Individualität hinaus, um eine einseitige Abhängigkeit der Werte zu gewinnen, wodurch sich die mathematische Methode und Deduktion anwenden ließe. Es zeigt sich überall das Bestreben, die dynamischen Verhältnisse zu

verleugnen, und das Naturrecht hat aus diesem Grunde überall das Dasein des Einzelnen als einer Eins (Gattungsexemplar) zum Prinzip genommen, d. h. die Gleichberechtigung von Natur zur Voraussetzung gemacht und sie der verderbten Wirklichkeit als Seinsollendes vorgehalten. Der englische Wirklichkeitssinn sah aber sofort, daß die Erhöhung des Einzelnen eine solche der Gesamtheit sei, d. h. daß der Wohlstand der Gesamtheit in deren Verhältnis und Beziehung nach außen liege, also einen relativen Charakter habe. Dieser Nationalwohlstand wird am meisten gefördert, wenn der Einzelne seine Kräfte und Fähigkeiten, seinen Egoismus entfalten kann. So wird das liberale Konkurrenzrecht die Grundlage des Gesamtwohls, wobei die Gesamtheit eine Menge unterschiedener Einzelner ist. Der «Contrat sociale» dagegen sieht die Gesamtheit als eine substantielle Einheit an, in welcher aufzugehen des Einzelnen Pflicht ist, um dann von ihr seine Rechte, seinen Unterhalt zuerteilt zu erhalten als den Bruchteil des Gesamtvermögens, den er als Bruchteil der Gesellschaft darstellt.

Der Glaube an den absolut positiven Charakter des Guten und der Güter liegt auch dem Sozialismus zugrunde. Das Menschliche und Menschenwürdige, das jedem von der Gesellschaft zugeteilt und garantiert werden soll, ist nichts anderes als ein gewisses Maß unserer gesellschaftlichen Kultur. Um der äußeren Relation der Kulturen und damit ihrer Güter und dem, was der Sozialismus als das allgemein Menschliche und Notwendige proklamiert, zu entgehen und diesen Dingen einen absoluten Charakter zu verleihen, wird die Einheit der menschlichen Gesellschaft postuliert.

Eine ähnliche materiell-positivistische Grundanschauung hat die Marxsche Wirtschaftslehre. Das Zeitmaß der Arbeit soll den Wert der Leistung bestimmen. Der Wert aber ist „geronnene Arbeit", die nicht bloß von deren Dauer, sondern von der Fähigkeit und Tüchtigkeit des Arbeiters abhängt. Um diesen die Einfachheit der Rechnung verwirrenden Faktor loszuwerden, wird einfach an Stelle des Arbeiters ein Schemen substituiert, das eine Durchschnittsleistung aus der gesamten Arbeitsleistung durch die Zahl der Arbeiter ist. Daß dieser Durchschnittsarbeiter praktisch nicht bestimmt werden kann, schon deshalb nicht, weil der gesamte wirtschaftliche Wert weder ein absolutes Ding, noch auch irgendeiner Meßbarkeit zugänglich ist, macht, daß jene

seinsollende einfache Meßbarkeit der Einzelleistung durch die Zeit wieder aufgehoben ist. In einzelnen Betrieben mögen sich die Differenzen ausgleichen, wenn ein Einheitsstundenlohn festgesetzt ist, insofern den Arbeitern eben nicht Einzelheit, nicht Idee und Verantwortlichkeit zukommt. Aber eine Verallgemeinerung dieses Prinzips zur Grundlage der Wirtschaft einer Gesellschaft müßte doch erst deren Gesamtvermögen als gemessen voraussetzen.

7. Gleichheit.

Zweifellos ist der Begriff der Gleichheit und seine Negation die Voraussetzung des Begriffes Wert. Sie beruht einfach auf der Assoziation der Erkenntnisse und ist somit nicht eine objektive Eigenschaft der Dinge an sich, sondern sie untersteht der Freiheit und Willkür; sie ist ein Gesetztsein, das Resultat einer synthetischen Betätigung. Die Wirkung und das Bewirkte sind gleichen Wesens, sie sind äquivalent; dieser Begriff bedeutet die Umkehrbarkeit des Verhältnisses, wie die Lehre vom mechanischen Äquivalent der Wärme zeigt.

Die rationalistische Weltanschauung hatte den Begriff der Bewegung nach Möglichkeit ausgeschaltet und hatte damit auch den Begriff der Gleichheit als etwas bloß Ruhendes abgeleitet, d. h. er hatte eine mathematische, nicht eine dynamische Bedeutung. Aus dieser Grundlage ist der Verkehr nicht zu deduzieren. Wie soll Verkehr zustandekommen, wenn Gleichheit eine in den Dingen ruhende Beziehung ist?

Der Rationalismus verhält sich zur Historie wie die Statik zur Mechanik. Jene hat die einfachen Begriffselemente gebildet; vielmehr: die Gebilde des rationalistischen Denkens haben sich als Grundelemente des Denkens festgesetzt. Die Statik ist ein Teil rationalistischen Denkens. Der historischen Weltanschauung gilt es nun wie der Mechanik, die Synthese zu vollziehen, d. h. die Gleichheit zur Voraussetzung, nicht zum Ziele zu machen, und vermittelst ihrer (die also zur Methode wird) die Bewegung zu konstruieren.

Ein Grundbestandteil der historischen Bewegung ist der Güterverkehr. Wozu soll ich einen Gegenstand gegen einen gleichen austauschen? Der Begriff der Gleichheit genügt also nicht, die Wirklichkeit des Verkehrs zu erklären. Das bewegungsbestimmende Moment ist wie bei der Mechanik die Ungleichheit, der Überschuß,

der aber als ein Verhältnis zur Gleichheit sich darstellt. Außerdem ist zweifellos der Ausgleich, die Ruhe die Tendenz des Objektiven, der Bewegung, trotz des Trägheitsgesetzes. Ist damit etwas gewonnen, wenn an Stelle der Bewegung nach dem Spencerschen Bewegungsgesetz die „Integration von Substanz", das tote Objekt tritt? Ohne ein Verschwinden von Energie kann selbst die Physik trotz ihres Postulates nicht existieren. Das Postulat bleibt: die Wärme verflüchtigt sich im Weltraume; sie kann sich zwar irgendwann und irgendwo wieder in Bewegung umsetzen, aber das ist die leere Form. Der Verlauf ist doch ein eindeutiger: die Sonne ist tatsächlich die Quelle, die Verflüchtigung im Raume das Aufhören. Bliebe einer Kosmologie noch die Erklärung der Qualitäten oder im Sinne Spencers gesprochen, des Prinzips der Differenzierung und Integrierung. Die Kosmologie kann also als solche nicht in sich fertig und abgeschlossen sein: das Objektive hat einen Anfang und ein Ende; seine Wesenheit ist ja Räumlichkeit und Zeitlichkeit.

Das bewegungsbestimmende Moment, in der Physik Masse genannt, hat einen transzendentalen Charakter. Als Bewegungserscheinung kann es durch Raum und Zeit beschrieben werden (vgl. die Machsche Definition); als Ursache, welche ein von der Bewegung selbst unterschiedenes Dasein hat, entzieht es sich aber der adäquaten Erklärung aus Raum und Zeit.

Das bewegungsbestimmende Moment schlechthin aber ist die Differenz der ansichseienden, in sich selbständigen Substanzen, der Selbste, deren Wirkung aufeinander als ein Ausgleich (mit wirklicher Wechselseitigkeit, sofern man nur das Nicht-Ich dem Ich beiordnet) Bewegung ist und den Inhalt der Vernunft darstellt. Differenz liegt also einerseits in dem Substantiellen selbst, ist ansichseiend; andrerseits aber ist sie nur Objektivation, Beziehung und Reflexion der Substanzen aufeinander und des damit entstehenden Vergleichs oder Ausgleichs. Ist nun der Tauschwert der Dinge das Produkt des idealen Vergleichs der Substanzen, so tritt jeweils die Subjektivität in neue Beziehungen zu der objektiven Substantialität. Das subjektive Bedürfnis beruht auf dem Verhältnis des intelligiblen Selbst zum objektiv Seienden. Die Differenz der Substanzen erschafft somit die Differenzierung der Objekte. Der Verkehr der Güter beruht also auf der

Differenz des Gebrauchswertes gegen den Tauschwert. Gebrauchswert im letzten Sinne des Wortes ist das Objekt, wenn es in dem Zustande angelangt ist, in welchem seine Wesenheit von dem Subjekte vernichtet wird, z. B. der fertige Schuh. An dieser Vernichtung nimmt das intelligible Selbst in verschiedenartiger, den Verkehr, die Objekte und ihre Herstellung beeinflussender Weise teil. Der Eine zieht diese Form und Farbe einer andern vor. Warum? Es ist Mode. Die Gründe der Urheber der Mode sind von einem nichtobjektiven Momente mitbestimmt, das sich in der trivialen Formel: „über den Geschmack läßt sich nicht streiten“ vorfindet. Der relative Gebrauchswert, welcher eine auf Arbeitsteilung beruhende Form des Tauschwertes ist, vernichtet den Charakter seines Objekts nicht so gründlich. Er hebt ihn nur als Mittel im neuen Tauschwerte auf, dessen Wesen durch einen neuen, wenn auch allgemeinen Zweck bestimmt wird. Der Schuhmacher vernichtet das Leder als Tauschwert; er macht aber daraus den Schuh als Tauschwert. Wer aber den Schuh trägt, vernichtet sein Wesen, ohne einen neuen Wert daraus zu schaffen, um seiner Befriedigung willen. In seiner intelligiblen Selbstheit, sofern sie nicht wesenbestimmend ist, ist das Prinzip der Differenzierung, das negative Entwicklungsprinzip gegeben.

Die Gleichheit im Austausch, wenn auch die mathematische Form der Gleichheit zugrunde liegt, wird inhaltlich, d. h. gemessen durch eine kulturell festgesetzte Einheit, erst gesetzt auf Grund des vollzogenen Austausches, des subjektiven Insgleichgewichtsetzens des Bedürfnisses zu der für dessen Befriedigung geforderten Leistung, wobei aber das Gleichgewicht nur eine obere Grenze des zu Gebenden ist. „Das Produkt der Arbeit bildet den natürlichen Rekompens der Arbeit.“ (A. Smith.) Große Bedürfnisse erfordern große Leistungen, auch wenn der Einzelne nur auf Grund überschüssig angesammelten Tauschwertes (Kapital), d. h. großer Leistungen anderer, die ihm deren Ertrag zukommen ließen, zur Befriedigung großer Bedürfnisse befähigt wird.

Allerdings läßt sich mit dieser Lehre weder Propaganda für oder gegen eine bestimmte Staatsform machen. Das aequitas dati et accepti als Grundsatz der Ethik überhaupt ist rein formal. Wenn sich im Mittelalter der Freie in ein Lehensverhältnis begibt, so hat er dabei seinen Vorteil. Es ist nie außer acht zu

lassen, daß sobald der Einzelne nicht Herr über die äußeren Verhältnisse ist, sie und durch sie andere Personen Herr über ihn sind. Auf alle Fälle ist Bildung und Bedürfnis vom seienden Objekte wesentlich mitbedingt. Die scheinbare Freiwilligkeit im Lehensverhältnis hat nicht die Unmittelbarkeit der Gewalt wie der Raub; prinzipiell aber ist sie nichts anderes als die Aneignung des Stärkeren, der durch die Umstände begünstigt ist, wobei aber auch die stärkeren Bedürfnisse des Vasallen, etwa nach Sicherheit und Schutz, befriedigt werden. Alles Tun der Persönlichkeit ist Aneignen, Machtvermehrung. Was sie für das Angeeignete gibt, ist für sie minderwertig; wenn dieses aber für ein anderes Subjekt höheren Wert hat, so ist das deren Sache, ihr Eigentum (Eigentümlichkeit — reflektierte Selbstheit). Für beide, wenigstens sofern der Handel freiwillig ist, ist Gegebenes und Empfangenes ungleich; es muß nämlich bei letzterem ein auf Subjektivität (Gebrauchswert) gegründeter Überschuß sein. Die Gleichheit beider existiert nur für den unbeteiligten Dritten, der in den Objekten den Tauschwert sieht.

Unrecht heißt der Austausch in der Form des Zwanges nur, insofern sich eine allgemeine Norm und Regel des Austausches als Preis, Recht und Sitte festgesetzt hat, vermöge deren ein bestimmtes Äquivalent festgesetzt und garantiert wird. Sobald aber diese Rechtsgarantie ohnmächtig wird, so wird der tatsächliche Austausch Recht. Ohnmacht durch irgendwelche äußere oder innere Verhältnisse (z. B. Dummheit, bei den Römern rechtlich festgelegt) gehört mit zu den Beziehungen einer Persönlichkeit, auf Grund deren sie ihr Recht bestimmt, bzw. zuerteilt bekommt. Die Tatsächlichkeit und Dauer eines Zustandes ist Recht; unrecht wird er erst von einem subjektiven Sollen und Wollen aus oder durch eine neue Überlegenheit, sofern der alte Zustand wirklich durch einen neuen ersetzt wird.

Wie in der Geschichtsphilosophie kann Hegel auch in der Rechtsphilosophie nicht zu einer wirklichen Bewegungslehre kommen; Bewegung bleibt Schein. „Indem jeder im reellen Vertrage dasselbe Eigentum behält, mit welchem er eintritt und welches er zugleich aufgibt, so unterscheidet sich jenes identisch Bleibende als das im Vertrage ansichseiende Eigentum von den äußerlichen Sachen, welche im Tausche ihren Eigentümer verändern. Jener ist der Wert, in welchem die Vertragsgegenstände bei aller qualitativen

äußeren Verschiedenheit einander gleich sind, das Allgemeine derselben.“ (Rechtsphil. § 77.)

Was aber gleich geworden ist, hat aufgehört Wert zu sein. Wert hat ein Gegenstand für mich, sofern er mir einen Zweck erfüllt, also etwas Erstrebenswertes ist in seiner individuellen Gestalt; und das, was ich als Äquivalent für ihn gebe, hat nur insofern Wert, als ich jenen damit erlange. Sofern ich also nach meinen Zwecken tausche, vermehre ich mein Eigentum, meine Macht, mein objektives Dasein. Was aber tatsächlich allgemein geworden ist, ist Unwert. Das Bewegungs- und Wertbestimmende ist also jene subjektive Seite und ihre Differenz mit dem Allgemeinen. Die Sozialisten möchten dem Subjekte, der Einzelheit und damit dem Gebrauchswerte seine eigentümliche Bedeutung entziehen, diese verneinen als den Ausdruck von Individualität, der Quelle von Kraft, Überlegenheit (der Gebrauch beruht auf der Idee) und Ungleichheit.

Wertbestimmung und Wertänderung ist ein Zeichen einer bestimmten Macht und Herrschaft. Wer seine Zwecke und Bedürfnisse zu allgemeinen machen kann, der gestaltet den Güterverkehr. Wer aber solches nicht kann, der muß seine Bedürfnisse nach dem Allgemeinen richten und den Preis der Dinge als ihren wahren Wertausdruck hinnehmen.

Anmerkung. Das Leben, sofern ich lebe, und das Brot, sofern ich satt bin, haben keinen Gebrauchswert; sie sind in die Stufe des ansichseiend Allgemeinen eingegangen. Statt des Wertes (Zweckes) wird der vorhandene Gegenstand Mittel, in dem ich meine neuen Zwecke realisiere. Wenn die Wirtschaftslehre von dieser Subjektivität absehen könnte, so wäre es ihr ein Leichtes, den eindeutigen Ablauf der Energielehre für sich zu verwerten. Sie abstrahiert aber dabei gerade von der Selbständigkeit und Eigentümlichkeit der Persönlichkeiten, vermöge deren es keine entgegengerichtete, im übrigen identische Reaktion gibt; außerdem hat Marx jene subjektive Seite, den Gebrauchswert, kategorisch als die materialisierte menschliche Arbeit erklärt, d. h. seine Subjektivität negiert.

In Abstraktionen, die seinem Zwecke dienen, ist Marx besonders groß. Durchschnittsgrad des Geschicks der Arbeiter, Entwicklungsstufe der Wissenschaft und ihre technologische Anwendbarkeit, die gesellschaftliche Kombination des Produktionsprozesses, der Umfang und die Wirkungsfähigkeit der Produktionsmittel (alles in allem kurz: die schaffende Idee) und Naturverhältnisse sind „mannigfache Umstände“, welche die Produktionskraft der Arbeit zwar bestimmen, mit welcher Bemerkung sie aber ein für allemal abgetan sind. Zwar werden Naturverhältnisse wieder als wesentlich bestimmend herbeigeholt, sobald die Abhängigkeit des Wertes vom Orte der Produktion dargetan werden muß; das geschieht aber nur zu dem Zwecke, den im Handel verwendeten Arbeiter auch als wertbildend geltend zu machen.

Es ist schlechterdings nur als Dekadenzzeichen zu begreifen, daß die führende Gesellschaft mit solchen Gauklerstücken sympathisiert, die doch ihrem eigenen Dasein ins Fleisch schneiden, wie einst auch im 18. Jahrhundert. Als Tendenz des Industriearbeiters und als Folge der Industrie überhaupt ist der Sozialismus begreiflich und berechtigt; der Arbeiter tut gut, wenn er alles benützt, was seine Tendenzen fördert. Der herrschenden Gesellschaft aber geschieht recht, wenn sie sich demgegenüber nicht behaupten kann, nicht Macht gegen Macht, Theorie gegen Theorie stellen kann. Der Liberalismus, das politische Bürgertum hat gar keine theoretische Begründung, keine grundlegenden Ideen mehr. Und weil er sie nicht mehr hat, kann er auch dem Marxismus nichts entgegenhalten, ihn als Weltanschauung nicht widerlegen. Die Macht des Sozialismus und jener andern Institution, welche ebenfalls die Vernichtung der Individualität bezweckt, der Kirche und ihrer Politik, kommt darin zum Ausdruck, daß sie das Denken schon soweit umgebildet haben, daß der Liberalismus zum Selbstdenken, zu eigener Theorie unfähig geworden ist. Eine Theorie ist immer unwiderlegbar, denn sie beruht auf einer Wertung; sie sagt: so will ich's, nicht auf Grund eines atomistischen Eigensinns, sondern im Drange der organisierenden, göttlichen Idee. Die Widerlegung besteht im Entgegensetzen eines Willens und in dessen Sieg. Wenn aber beide Seiten den Mund voll nehmen, für sich und ihr Wollen eine absolute Berechtigung, ein Recht an sich voraussetzen und den Gegner moralisch zu diskreditieren suchen, so ist das ebenso einfältig und läppisch wie eine theologische Begründung des Seinsollenden. Dieses ist die ideale Objektivität eines Willens: eine Idee; ihr läßt sich nur wiederum ein Wille entgegenstellen. Die Theorie ist Ausdruck, nicht Grundlage eines tüchtigen Wollens; in diesem, nicht im System und seinen Spiegelfechtereien liegt der Wert einer Weltanschauung.

Wie dem Sozialismus mit seiner mathematischen und absoluten Rechtsbegründung eine Fortschrittslehre zugrunde liegt, so führt auch Marxens Wertlehre zu einer solchen Geschichtsphilosophie. Der Weltfortschritt ist eine Produktionssteigerung. Das Energiegesetz kann zwar eine solche Lehre nur dadurch möglich machen, daß zu der objektiv in der Natur vorhandenen Energie die Nutzbarmachung, d. h. die schaffende Idee hinzutritt. Bei Marx aber entsteht das Plus aus der Leistung des Arbeiters, der doch auch nur Energie umsetzt und somit unter dem Äquivalenzgesetze steht. Wo ist nun die absolute Quelle der Energie, der Leistung? Etwa wieder im Objekte, so daß z. B. eine bessere Ernährung eine bessere Leistung und diese wiederum eine bessere Ernährung der Gesamtheit ermöglicht? Das ist ein Zirkel, der kein richtiges Plus ergeben kann. Aber es handelt sich ja zunächst nur um die ungerechte Wertvermehrung durch das Kapital. Die Arbeit erzeugt immer Wert und dadurch, daß der Lohn (Preis) derselben nicht äquivalent ist, auf welchem Grundsatz die ganze Lehre basiert, ob er gleich scheinbar abgeleitet wird, entsteht immer Mehrwert, der sich im Objekte materialisiert. Nach dem Äquivalenzgesetze, das auch den Menschen zu einer Umsetzungsgelegenheit von an sich äquivalenter Energie macht, kann doch der Arbeiter keine überschüssige Arbeitskraft und damit keinen Mehrwert erzeugen. Die Kapitalzinsen nun seien jene ungerechte Aneigung der irgendwoher stammenden Mehrleistung des Arbeiters.

Abgesehen davon, wer die Mehrleistung erhält und erhalten sollte, muß damit eine ständige Vermehrung der Gesamtenergie, d. h. des gesellschaftlich erarbeiteten Gesamtwertes eintreten. Es kann ja auf keine Weise etwas vernichtet werden; was der Mensch verbraucht, setzt er in äquivalente Werte um, vermehrt um die um des allgemeinen Fortschrittes willen geforderte Mehrleistung, die nur künftig nicht mehr Einzelnen zufallen soll.

Wie aber, wenn ein Gegenstand nicht als Lebensmittel verbraucht wird? Da müßte ein alter geflickter Schuh mehr Wert haben als der neue, die materiell ganz vorhandene Ruine als das Haus, und ein Teil derselben, an den Arbeit verwendet wurde, doch vielmehr als ein entsprechender, der eben neu erarbeitet ist. Die Fortschrittslehre steht mit der Äquivalenzlehre im Widerspruch; die Wertvermehrung durch Arbeit, die Definition des Gebrauchswertes als materialisierte Arbeit führt zu den einfältigsten Konsequenzen. Deshalb ist das ganze System ein Labyrinth von verklausulierten und bedingungsweise eingeschränkten Lehren.

Es wäre aber ehrlicher gewesen zu sagen, daß es sich um die Emanzipation des Fabrikarbeiters handle, als erst den Satz aufzustellen, alle Arbeit sei als Durchschnittsarbeit nach der Durchschnittszeit zu bewerten, weil in dieser Weise wertbildend, wodurch die erstrebte und postulierte Meßbarkeit schon aufgehoben ist, und nachher dieses Wertmonstrum, den nicht ausgesprochenen Zwecken entsprechend, nochmals einzuschränken: „Nur die gesellschaftlich notwendige Arbeit zählt als wertbildend“, wobei der Philosoph offenbar in seiner Brust die wahre Idee der Gesellschaft findet und in ihrem Namen über ihre Notwendigkeiten richtet.

Wer zu einem Paradies der Langweile sich prädestiniert findet, wie es die sozialistische Gesellschaft darstellt, ein Reich, in dem Äquivalenz und Fortschritt (die schöne Phrase!) herrscht, dem wird kein Gegenteil zu beweisen sein. Aber alle andern sollten sich der Bedeutung der Äquivalenzlehre für die Ethik bewußt sein. Eine Persönlichkeit wird aus sich heraus und um ihrer Zwecke willen die Bewegung wünschen und Ungleichheit schaffen, je mehr, je besser. In der historischen Bewegung gilt die Äquivalenz für alles Seiende und Ruhende; sie liegt ihnen aber nicht apriori als Idee zugrunde, sondern ist nur der Ausdruck der Ruhe, des gegenseitigen Aufhebens der Bewegung selbst. Aber nicht der Fabrikarbeiter schafft Bewegung und Werte, sondern an ihm sind gerade die beiden Seiten seiner Aktivität und Passivität äquivalent, d. h. für ihn selbst erst, wenn es nichts mehr über ihm gibt, wenn sich die proletarische Masse alles assimiliert hat, um dann zu ihrer ungestörten Ruhe einzugehen.

In der Persönlichkeit aber überwiegt die Aktivität gegenüber der Passivität. Das Allgemeine, zwischen den Individuen Liegende, wird durch die Persönlichkeit umgestaltet, indem sie sich selbst, ihr Bewußtsein und ihre Passivität nach einer herrschenden Idee gestaltet. Erweiterung dieses Herrschaftskreises der Idee ist Erhöhung der Persönlichkeit, Ausdehnung der Spontaneität. An sich erfährt das Objekt weder Vermehrung noch Verminderung; eine solche hat es erst in der subjektiven Perspektive (Entwicklung, Fortschritt), wobei die Idee dem Objekte zugrunde gelegt wird.

Die mathematische Gestaltung der Gesellschaft und die mathematische Methode der Wissenschaft streben, das Subjektive auszuscheiden. Wer den Zweck des Menschen außerhalb seiner in die Gesellschaft setzt, paßt allerdings in eine solche

Gesellschaft; die Persönlichkeit ist aber der Gegensatz eines derartigen Glaubens. Kein Mensch ist jedoch ganz und vollkommen Persönlichkeit, welche als absolute Spontaneität Vernichtung der Gesellschaft wäre. Sofern er es nicht ist, ist er bestimmt von ihr, liberal, tolerant, anerkennend. Als Persönlichkeit, in seiner Eigenheit aber ist er ausschließend, herrschsüchtig; er strebt nach Gewalt, Betätigung und Objektivierung seiner selbst. Er bringt seine Idee zur Herrschaft. „Eine Idee darf niemals liberal sein, kräftig sei sie, tüchtig, in sich selbst abgeschlossen, damit sie den göttlichen Auftrag, produktiv zu sein, erfülle" (Goethe). Das Mathematische ist das letzte Resultat der Handlung, die räumliche Anordnung, das leere Schema alles Differenzierten. In ihm selbst wohnt kein Prinzip, kein Leben, weder Differenzierung noch Integrierung, weder Setzen noch Aufheben, nicht Werden und Vergehen. Der Rationalismus ist zwar ein Prinzip der Selbstherrlichkeit und Selbstbestimmung; aber auf einer bestimmten Stufe der Veräußerlichung wird er sich selbst untreu. Das Seiende wird ihm zum Seinsollenden, seine Methode wird die Mathematik. Sofern das Seinsollende noch Idee, noch nicht Seiendes ist, empfindet er es als seine Aufgabe, das Transzendentale und Divergierende, das Eigene, zu vernichten und die Mathematik nicht nur zur Methode, sondern zum Prinzip des Seins zu erheben. Dann kommen auch Moral und Freiheit zur Deckung. „Wodurch wird denn bestimmt, wieviel jedem Individuum für sich zugestanden (!) werden könne? Offenbar durch den gemeinsamen Willen; nach Plebiszit? nach der Regel: diese bestimmte Anzahl Menschen sollen nebeneinander in dieser bestimmten (!) Sphäre für die Freiheit überhaupt frei sein; es kommt sonach auf den Einzelnen soviel" (Fichte, Naturrecht, Einl.). Das ist die „zugestandene, „seinsollende", „bestimmte" Freiheit! Ein einfaches Divisionsexempel!

Dem Mathematischen gegenüber steht das Dynamische. Für dieses ist das Mathematische das rein Methodische, Äußere. Es ist das in sich Vollendete, das Anfang und Ende, Grund und Zweck in sich hat. Seine Wesenheit ist Ungleichheit, Überlegenheit, der Ausdruck transzendentaler Selbstheit, welcher der „göttliche Auftrag, produktiv zu sein", geworden ist.

8. Moral.

Der Güterverkehr ist das Ethische auf einer bestimmten Stufe der Manifestation, nämlich sofern Dinge seine Träger sind. Hier kann sich der Einzelne „frei" betätigen im Sinne der liberalen Gesellschaftslehren. Allerdings schreiben Moral und weiterhin Gesetz bestimmte Regeln des Verkehrs vor; im allgemeinen aber ist der Güterverkehr das Gebiet der freien Konkurrenz, die der Tendenz der Zeit entsprechend immer mehr in gesetzliche Schranken eingeengt wird. Die Gesamtheit subjektiven Teilnehmens am gesellschaftlichen Verkehre, die gesellschaftliche Bildung und Gesinnung, ist die Moral.

Moralische Eigenschaften liegen nicht dem Verkehre als Ursachen zugrunde; als objektive Eigenschaften sind sie das Bildungs-

produkt des Verkehrs, welcher allerdings von ihnen als von freien Willensäußerungen bedingt ist. Damit fällt das ganze Gebiet der alten Morallehren mit ihrem absolut Guten und ihren spitzfindigen Begriffsbestimmungen unter den Begriff der Historie und der relativen Gültigkeit. Die Fichtesche Deduktion des Rechtsverhältnisses ist die Voraussetzung zu dieser Möglichkeit.

Das rein Moralische entspricht auf dem Gebiete des persönlichen Verkehrs der Utopie als allgemeinem Gesellschaftsbilde der politischen Gesamtidee. Utopie ist die Gesamtheit des Seinsollenden; die Moral zerlegt daraus jedem Einzelnen seinen seinsollenden Anteil. Moral ist eine Macht, nämlich die Substantialität des Allgemeinen, des Gewordenen. Als solche richtet sie ihre Forderungen an jeden Einzelnen. Sie ist also eine Stufe, die dieser überwinden muß, wenn er zur Freiheit gelangen will. Bloße eigenwillige Negation würde zum Nihilismus führen, wenn die Gesellschaft nicht die Macht hätte, sie nicht zu dulden und die Individuen nach sich zu bilden. Wer sie aber wahrhaft in sich überwunden hat, der kennt sie und weiß sie zu seinen eigenen freien Zwecken zu verwerten. Er negiert sie nicht schlechthin, sondern benutzt sie als Mittel zu einer Neugestaltung, sofern er sich als der Stärkere erweist. In diesem Falle wäre Moralität ein Hängenbleiben der Handlung im Allgemeinen oder auch ein räsonnierendes Sollen, durch welches einer seine neue Moralität durch andere verwirklichen möchte. Insofern ist sie also Ausdruck der Unkraft und bewertet an der Handlung nicht deren Resultat, sondern die subjektive Grundlage, die Gesinnung, das gute Wollen. Der Starke und Freie ist nicht unmoralisch, sondern übermoralisch. Moralität verlangt die ewige Rücksichtnahme auf alles Mögliche, das sich selbst heilig spricht, und dadurch alle Betätigung hemmt. Sie bildet so den unzugänglichen autoritativen Hintergrund für Propaganda der entgegengesetztesten Art, die sich nicht auf Theologie stützen mag. Das transzendentale Heilige aber ist mit dem immanenten Heiligen von derselben Art: ein Gespenst für schreckhafte Gemüter.

Moralität ist die Verwirklichung des Ethos in der Bildung der Persönlichkeit. Insofern es verwirklicht ist, ist es das Seiende und braucht infolgedessen nicht in konservativer Weise als das Seinsollende proklamiert zu werden. Nur wer das Allgemeine in sich hat, ist frei, und insofern ist das Allgemeine eine bestimmende Kom-

ponente seines Tuns. Wem aber das Allgemeine wesenbestimmend ist, der handelt unfrei: er verwirklicht eine objektive Forderung. Es ist aber Grundforderung des Konservatismus, daß das Seiende zugleich das Seinsollende ist, daß der Wert des Menschen in seiner gebildeten Gesinnung liege; daraufhin beschneidet man den Begriff der Freiheit, nämlich zwischen dem an sich Guten und an sich Bösen zu wählen.

Die Unfaßbarkeit und Verwirrung der Moral liegt darin, daß das Seinsollende zwei Gesichter hat. Einmal ist es jenes von der Erscheinung gereinigte Ansich, eine begriffliche Einseitigkeit; andrerseits ist es das Allgemeine in seiner Erscheinung. Dieser Gegensatz findet sich in jeder Art des Moralismus, der jeweils der Erscheinung den Spiegel des Seinsollens vorhält, den er als wirklich einmal in die Vergangenheit oder Zukunft setzt oder in beide zugleich (Rousseau), ein andermal dagegen in die wirkliche, gute Gegenwart, um einen divergierenden Willen zu schrecken. Sie ist ein brauchbares Werkzeug für alle, die in Ruhe ihr einmal Erworbenes besitzen und genießen möchten wie für diejenigen, welche berechtigte Wünsche zu haben glauben, die sie aus eigener Macht nicht erfüllen können und nun an den „guten", moralischen Willen des Nebenmenschen appellieren.

Ist Moral das Seinsollende auf Grund des Seienden, so strebt dieses in Form der Forderung nach Ausdehnung und Dauer; stellt sie sich als das Seinsollende dem Seienden negierend gegenüber, so ist sie doch schon ein allgemein Seiendes, wenn auch auf einer früheren, noch idealen Stufe der Verwirklichung. Jenes ist die vollendete Bildung, dieses die beginnende.

Wo der Moral der Charakter der Heiligkeit abgestreift ist, bleibt sie nur noch ein Mittel. So ist Moralität Erkenntnis, nämlich Erkenntnis des Mittels und Selbsterkenntnis, das Wissen um die Größe seiner Kräfte und Fähigkeiten, der zweckmäßigen Auswahl und Gestaltung des Mittels. Nun beruht die Erkenntnis aber nicht auf allgemeiner Belehrung und Passivität, sondern sie ist die erste Stufe der Moralität selbst, die Objektivation des Intelligiblen in idealer Gestalt.

Es ist klar, daß in dieser Auffassung der moralische Begriff als solcher, d. h. sofern er eine moralische Forderung ist, keinen Raum hat. Alles ist, wie es sein kann, und mehr oder weniger

als der Einzelne wirklich ist, kann er (wenigstens in dem betreffenden Augenblicke) nicht sein. Die moralische Forderung ist eine einseitige Wirklichkeit, die gerne Gesamtheit sein möchte oder sonstwie der Ausdruck eines Wunsches, dem die eigene Kraft der Erfüllung versagt ist.

Jede Handlung aber nimmt das Resultat als die natürliche Folge, ihren Lohn, mit sich hinweg. Daraus ergibt sich der moralische Begriff, der insofern zu einer bloßen *Technik* wird. Er ist als *Tugend* die formelle, richtige Erkenntnis des Mittels und zugleich der Ausdruck der Größe und Intensität des Triebes (beides ist dasselbe, weil der starke Willen tatsächlich die Wesenheit und Qualität des Willens im Maße seiner Kraft bestimmt), wodurch der Wille zu adäquater Objektivation gelangt. Die Nebenform „Tüchtigkeit" enthält noch vielmehr diesen formalen Sinn des moralischen Begriffes.

In umgekehrter Perspektive heißt der moralische Begriff *Verantwortlichkeit*. Auch er ist keine Forderung; jeder nimmt mit seiner Handlung ihre Folgen hinweg. Entspricht das Resultat nicht dem Wunsche, so hat er eben die Reaktion des Allgemeinen zu tragen für seinen Erkenntnisfehler, wenn er sich diesen Folgen nicht durch eine neue Handlung zu entziehen vermag. Der Begriff der Verantwortlichkeit schließt in sich ein Handeln mit voller Kenntnis seiner selbst sowie des Mittels. Die Reaktion des Allgemeinen hat nicht nur die Form des Widerstandes wie in der Physik, sondern es hat eine eigene Tendenz, nämlich die der führenden Gesellschaft. In diesem Sinne übt das Allgemeine eine Art Wahl zwischen den Handlungen der Persönlichkeiten. Die Moral und die Gesetze sind der Ausdruck dieses Wählens und Begünstigens.

Verantwortlichkeit schließt aber mit ein eine Höhe des Selbstgefühls, welche den moralischen Begriff der *Ehre* und *Würde* erzeugt. Die Handlung geschieht rücksichtslos, um des eigenen Selbst willen; mit der freien Handlung geht die Gesellschaft nicht aus den Fugen, sondern sie hat ihren Vorteil, die höhere Wesenheit davon. Mißlingt aber die Handlung durch einen Erkenntnisfehler, so steht der Edle zu seinem Zwecke; er bleibt sich treu und sucht nicht durch unwürdige Mittel die Reaktion von sich abzuwehren. Die Ehrlichkeit erfordert nicht, daß er sich zu seinem Zwecke von vornherein bekenne, sonst könne er nie zu ihm gelangen; er würde sich selbst

das Mittel entziehen; sie fordert aber, daß er sich im Unglücke zu seinem Selbst, seiner Wesenheit bekenne und nicht um Gnade bettle, noch auch durch kleinliche, durchsichtige Lügen sich den Folgen entziehe. Wer nicht siegen kann, muß er selbst sein bis zu nihilistischer Negation des Allgemeinen, bis zur zynischen Selbstvernichtung und geschähe sie auch mit Hilfe der scheinbar triumphierenden Umgebung.

Tugend und Verantwortlichkeit sind der Ausdruck eines hohen Selbstbewußtseins und die Folge hoher Erkenntnis und Einsicht.

Wo und wann ist der Mensch frei? bei Rousseau, Schiller oder Hegel? Von Natur oder im Staate? Nihilistische Negation des Staates beruht auf moralisch-utopischen Voraussetzungen; Persönlichkeit und damit Freiheit ist nicht ohne den Staat. Der Staat ist die Garantie der Freiheit, nämlich für denjenigen, dessen Wesens- und Machtausdruck er ist. Für alle Abhängigen und Strebenden aber ist er Inbegriff der Unfreiheit, des Zwanges. Freiheit gehört nur dem, der sie sich selbst schafft, der den Zwang überwindet; allen andern nähme sie ihre Wesenheit; sie würden zu nichts durch dieses höchste Gut. Wer sich zur gesellschaftlichen und staatlichen Freiheit erhoben, gibt dem Staate und der Gesellschaft ein neues Dasein nach eigenen Zwecken. Sofern der Staat ist und allen Werdenden als Seinsollendes gegenübertritt, übt er den indirekten Zwang einer bestimmten und einförmigen Bildung.

Wer aus Freiheit handelt, handelt so, daß seine Handlungsweise und seine Wertung zu einem allgemeinen Gesetze wird. Das Ergebnis kann, wie es Hegel bestimmt, als die konkrete Mitte zwischen Individualität und der Idee als Inbegriff der Sittlichkeit im Staate gelten. Frei ist dabei nur der Urheber der (aus Leidenschaft, Hegel) das Verhältnis erzeugt hat.

Das oberste Gut ist jeweils das Symbol des allgemeinen Strebens und als solches gesetzt von der führenden Persönlichkeit. Was sich schon vollkommen in Wirklichkeit umgesetzt hat, kann nicht mehr oberstes Gut sein. Der jeweilige Inhalt des Symbols wie seine Form gehört der Historie an. Der kategorische Imperativ hat eine Art absoluter Form des obersten Gutes gegeben; er ist das Gesetz des formalen Egoismus. Dieser ist das Prinzip, daß das Ich alles Objekt und Nicht-Ich als Mittel zu seinen Zwecken

ansieht und demgemäß verbraucht. Dieses Gesetz ist wiederum keine Forderung, sondern eine allgemein gültige Formel, welche alles Handeln zu formeller Einheit bringt und begrifflich faßt, was tatsächlich allgemein geschieht. Die einzelnen Lehren mit ihren einseitigen Fundamenten geben natürlich einseitige und verzerrte Anschauungen; daher forderte Kant vom Moralgesetz, daß es rein formal sei. Der Egoist kann aus Liebe und aus Pflicht handeln; er wird diese Begriffe nach der eigenen Selbstheit und Wesenheit interpretieren. Trotz des Egoismus muß die Sittlichkeit nicht als ein Krieg aller gegen alle aufgefaßt werden, wie es der Merkantilismus und seine Bilanzlehre tut. Im Verkehre hat jeder seinen wahren Vorteil, weil seine Schätzung des Objektes von seiner Individualität bestimmt ist und das Objekt also nicht ein absoluter Wert ist, noch auch einem absoluten Bedürfnisse entspricht.

Wie die Persönlichkeit, so ist auch der Egoismus selten. Er besteht im Genusse und Verbrauch des Allgemeinen zum Zwecke der Selbststeigerung. Die gegenwärtige Zeit und ihre hastige Produktivität lassen zum Genusse wenig Zeit und die Wirtschaftslehre muß schon tief graben, bis sie auf den absoluten Gebrauchswert trifft, d. h. den Ort, wo das Objekt wahrhaft verbraucht, zunichte wird. Sie gibt nur den relativen Gebrauchswert, der sich leicht mit dem Tauschwerte vereinigen läßt. Verbrauch ist Realisierung einer Idee; die Realisierung der persönlichen Idee ist Genuß. Der Produzent, welcher durch die Produktion Kapital anhäuft, kommt wenig zu dieser letzteren Art Realisierung, wie überhaupt Genuß nicht gerade durch Reichtum bedingt ist oder doch nur eine ganz bestimmte, kulturell minderwertige Art des Genusses. Hier hat nun die alte, absolute Moralität einen neuen Ausdruck gefunden: das Produzieren um der Produktion willen, eine Produzentenmoral! Daß in dieser Gesellschaftsordnung der absolute Zweck und mit ihm der Genuß so sehr in den Hintergrund getreten sind, während das Mittel als solches zum Zwecke wird, ist ein Zeichen der Unkultur und der Unbildung. Auf Technik und Industrie nebst den von ihr erzeugten Bedürfnissen und dem Proletariat in ihrem Gefolge kann sich keine Kultur gründen. Ihr erstes Erfordernis ist Verantwortlichkeit, Einsicht in die Notwendigkeit der Bedürfnisse, in welcher Beziehung wir in allererster Hinsicht werden gründlich umlernen müssen. Die Ethik ist der

Wirtschafts- und Verkehrslehre gegenüber das Grundlegende und Allgemeine. Jene ist die Beziehung von Person zu Person überhaupt; die Ökonomie dagegen betrachtet diese Beziehung nur, sofern sie sich an ein Ding anheftet. In diesem beschränkten Gebiete hat, den praktischen Bedürfnissen entsprechend, der Wert einen Ausdruck und Maßstab im Geld erhalten. In ihm ist jenes Ansichsein, die rein quantitative Beziehung im Verkehre realisiert. Eine Ethik darf aber nicht schlechterdings durch Wirtschaftslehre ersetzt, noch auch auf sie gegründet werden. Ihr Gegenstand ist jeder Wert, auch wenn er nicht im Gelde seinen Ausdruck gefunden hat, also die Gesamtheit der Motive und das Handeln als solches. Bezeichnend für eine Kultur ist nicht dasjenige, was sie wesentlich mit andern gemein hat, sondern was sie vor ihnen auszeichnet, das System ihrer idealen Höchstwerte und Ideen. So werden z. B. Seneca und die Philosophenschulen Roms ein wesentlicherer Bestandteil der römischen Kultur bleiben als diejenigen, welche für die materielle „Verbesserung und Beförderung der Lage der Menschheit" gesorgt haben — worunter man die technischen Erfindungen versteht — trotz Bacon, Macaulay und allen Utilitaristen der Welt.

Ethik als Inbegriff der allgemein gewordenen Wertung und Persönlichkeitsleistung bleibt die Grundlage der Wirtschaftsgeschichte, wie ja diese überhaupt nicht stattfinden könnte ohne die bewegende Persönlichkeit. Klimatische und Bodenverhältnisse können nicht Ursache der Bewegungen innerhalb der Wirtschaftsweise sein, denn großenteils sind sie von dieser bedingt, und im übrigen sind sie wesentlich konstant, während die Wirtschaft in steter Entwicklung begriffen ist. Wenn die Kulturgeschichte nicht zum Prinzipe der immanenten Entwicklung greifen will, so muß sie die bewegenden Ursachen in den Persönlichkeiten suchen, selbst wenn sie Entwicklung als Integration unmerklich kleiner Veränderungen im täglichen Leben auffaßt. Es läßt sich aber zeigen, wie gerade die historischen Persönlichkeiten und ihre Idee die weitgehendsten Umgestaltungen der Wirtschaftsweise erzeugen.

9. Recht.

Innerhalb der gesellschaftlichen Beziehungen nimmt das Recht die höchste Stelle ein. Recht ist die Gesamtheit der sittlichen Be-

ziehungen, welche der Gesellschaft zum begrifflichen Bewußtsein gekommen und in Formeln reflektiert sind. Als Staat garantiert die Gesellschaft diesen Rechten, die sein positiver Inhalt sind, Dauer und allgemeine Anerkennung in letzter Instanz durch den physischen Zwang und die Vernichtung des schädlichen Gliedes. In Gesetz und Staat stabilieren sich die relativ stärkeren und dauernden Elemente des Sittlichen zum Notwendigen gegenüber dem Gebiete, auf welchem der Person und ihrer Willkür Spielraum gelassen ist. Durch ihn werden die führenden Persönlichkeiten und Gesellschaftskreise, deren sittliche Stellung sich auf Leistung gründet, zu Ständen, vermöge deren die Leistung dem Geschlechte zugute kommt als ein erbliches Vorrecht: das Recht der Geburt. Dieser Bildung liegt ein altes Geschlechts- oder Familiengefühl zugrunde, durch welches in Zeiten, wo der Einzelne aus inneren und äußeren Gründen nicht selbständig sein kann, sich mit einem blutsverwandten Gesellschaftskreise identifiziert. Er hat seine Bedeutung nur in und durch denselben; daher liegt sein Zweck auch nicht in ihm als Persönlichkeit, sondern in der Familie, welche die konkreteste und kleinste gesellschaftliche und sittliche Einheit ist. Das Familiengefühl ist das wichtigste staats- und gesellschaftsbildende Moment in den Zeiten der unfreien Persönlichkeit. Die freie Persönlichkeit aber wählt und bildet ihren engeren Herrschafts- und Wirkungskreis selbst, durch welchen sie den weiteren Einfluß auf die Gesamtheit übt.[1] Daher ist das moderne gesellschaftsbildende Moment der Verein (Partei), der freie Zusammenschluß auf Grund einer vernünftigen Gemeinsamkeit. Je mehr jene Staatsform untergeht, um so mehr ist der Staat auf diese rationalen, unhistorischen und beweglichen Gebilde gestützt. Die Entwicklung des römischen Imperiums auf Grund der Unterdrückung der Herrschaft der Geschlechter, die Befreiung der Persönlichkeit durch die Philosophie, der Ausgleich der nationalen Gebilde, Roms Verlust der Herrschaft über die unterworfenen Völker und damit der Verlust seiner Sonderstellung und Vorrechte, die letzte Gleichheit und Nichtigkeit aller vor dem göttlichen Herrscher mit dem Gedanken, daß jeder selbst zu dieser Göttlichkeit emporsteigen könne, ist das größte Beispiel der Ablösung des Geschlechterstaates durch den rationalen Staat.

---

[1] Vgl. Ev. Mark. 3, 31 ff.

Unrecht ist dem Rechte in objektivem Sinne nur als bloße Abstraktion entgegengesetzt. Die historische Tatsächlichkeit ist immer Recht; jedes einzelne Recht aber ist Unrecht in bezug auf den ihm vorhergehenden und nachfolgenden Zustand. Es ist aber gerade dadurch und solange Recht, als es die Macht hat zu existieren und alle Gegenstrebungen zu unterdrücken. Die äußerste Grenze des Unrechts ist dasjenige Handeln, welches den Begriff des Zusammenlebens, der Gesellschaft überhaupt aufhebt, d. h. es ist ein Grenzbegriff. Als relatives Unrecht ist es Verbrechen, sofern es eben entweder dem siegenden alten oder neuen Rechte zum Opfer fällt. So wurde Ludwig XVI., der auf dem Boden des alten Rechtes stand, ein Opfer des neuen; umgekehrt ist jeder verunglückte Revolutionsversuch ein Verbrechen gegenüber dem siegenden alten Rechte. Innerhalb des Bestehenden ist alles dasjenige Verbrechen, was das bestehende Gesetz tatsächlich anerkennt, sich aber in den Handlungen seiner Vorschrift zu entziehen sucht. Der Begriff des Unrechtes existiert innerhalb des Bestehenden nur, sofern die Rechtsentwicklung und die Konkurrenz verwickelte und zweifelhafte Fälle erzeugen — im Zivilrecht. Der Rechtsspruch ist dann eine mehr oder weniger willkürliche Festsetzung, ein konstituierendes Element der neuen Gesetzgebung und des neuen Rechtsbewußtseins. Es handelt sich dabei darum, unter den vorhandenen Rechtsmöglichkeiten und Rechtsgesichtspunkten den wesentlichen zu bestimmen, welcher keine Eigenschaft des Objekts selbst, sondern des freien Willens ist. Im letzten Grunde liegt der Unterschied zwischen der unrechten Handlung, bei welcher der Ausgang ihren rechtlichen Charakter bestimmt, und der an sich unrechten Handlung, dem eigentlichen Verbrechen, darin, daß bei jener die Handlung nicht Zweck, sondern Mittel ist, wobei der Zweck auf eine allgemeine Zustandsveränderung hinausgeht, während beim Verbrechen der Zweck in der Handlung selbst und im abstrakt singulären Individuum, nicht in einer Idee liegt. Der Idee kann der Äquivalenzbegriff zugrunde gelegt werden; sie ist Festsetzung einer neuen Äquivalenz und entspricht dem kategorischen Imperativ. Das Verbrechen aber geht auf nihilistische Auflösung des Allgemeinen und der Äquivalenz, auch wenn es, niedrigem Mammonismus entsprungen, sich nur der Macht des einzelnen Gesetzes zu entziehen sucht, indem es aber dessen Berechtigung auch ideell anerkennt.

Die Idee ist die Quelle des Gesetzes. Sie gibt dem Gesetzgeber die Berechtigung, das gute Gewissen, ihr entsprechend zu handeln und sie zu realisieren. In der Idee und ihrer Kraft, welch letztere die Wesenheit der Idee selbst ist, nicht etwa deren Qualität und bestimmtes Dasein, liegt der Beruf der Herrschenden. Die Kraft der Idee schafft den herrschenden Stand und organisiert das Volk: dieses ist jeweils die unmittelbare Quelle des Gesetzes in seinen Gewohnheiten und Bedürfnissen; aber diese wiederum sind erzeugt von der nationalen Idee, von der herrschenden Persönlichkeit. So ist das Allgemeine Vermittelung und Realisierung der Idee, das Gesetz das reflektierte und formulierte Allgemeine. Die Persönlichkeit herrscht nicht durch das Gesetz, sondern durch ihre bildende und gestaltende Kraft. Nun ist aber unsere gegenwärtige Erfahrung vom Gesetzgeben eine ganz andere. Die Regierungen müssen jeweils vom allgemeinen Bedürfnisse zum neuen Gesetze gedrängt werden. Die Initiative des Volkes ist gering; die der Regierungen unter Null. Die Idee des Gesetzes ist den Regierungen nicht eigen; sie sind nur der Sperrhaken, das statuarische Prinzip, wie auch in der äußeren Politik die führende, zugreifende und gestaltende Idee fehlt, an deren Stelle ein Balanzieren zwischen den Mächten tritt, um den status quo zu erhalten. So ist denn der Staat noch nicht einmal ein Notinstitut mit der Aufgabe, über sich selbst hinauszuwachsen, der Nation den Weg zu bereiten, wie ihn Lagarde aufgefaßt hat; er ist vielmehr ein Produkt der Verlegenheit, das schlechthin Allgemeine ohne eigenes Wollen, ohne Tendenz und Idee; ein wüster, zusammenhangsloser Haufen von Einzelgesetzen, die den Wünschen der jeweils vorwiegenden Partei entsprechen, an welche der Staat sich anschließt, um doch auch noch etwas zu sein. Zu allerletzt ist aber das Verhältnis umgekehrt. Das Volkstum ist rationalistisch zersetzt, desorganisiert und dem bewegten Parteitreiben anheimgefallen; ihm gegenüber ist der Staat dann das Feste, Mächtige, gestützt auf Institutionen, nicht auf Ideen. Unter solchen Umständen gelingt es ihm sogar, die gesamte Macht an sich zu bringen; der Luxus der demokratischen Konstitution tut ihm dabei wenig Eintrag. Gegenüber der politischen Partei muß man vor den Ständen der alten Monarchie, vor dem Adel und seiner Macht Hochachtung haben: seine Macht war der Ausdruck organisierender Kraft und Idee, vor allem

der großen Nationalidee, der Verdeutschung und Kolonisierung des Ostens. Nicht in der Glanz- und Machtenfaltung des Militärstaates manifestiert sich nationale Kraft und Idee, sondern in der kulturellen Mission an fremden Völkern.

Die Manifestation der Idee ist Macht, ihr Resultat Recht. Die Macht heißt Gewalt, sofern sich ein bestimmtes einseitiges Recht einem bestehenden Rechte durch äußere Mittel überordnet, wenn also die Bildung des Rechtsbewußtseins dem Gesetze erst nachfolgt. Gewalt behauptet sich dem Rechte gegenüber durch ihr bloßes Dasein. Die andauernde Machtwirkung erzeugt in den Beteiligten eine neue Bildung, eine Änderung im Bewußtsein, ein neues Prinzip der Assoziation. Es wird zum Sittlichen und Substantiellen. — Die Gewalt hat sich in Recht verwandelt.

Die Geschichte sucht nach den Bedingungen und Ursachen der gesellschaftlichen Beziehungen in den Naturverhältnissen. Das bedeutet aber nur, daß die Weltanschauung die differenzierten Objekte zueinander in Beziehung setzt um ihrer Einheit willen. Unsere Naturanschauung und ihr Objekt ist ein Gebilde unserer historischen Entwicklung und Bildung; sie gibt also nichts Absolutes. Wenn der Historie nun dieser Naturbegriff zugrunde gelegt wird, so suchen wir sie nach eigenem Möglichkeitsmaße zu begreifen. Die Gegenwart und ihr Gebilde ist die Substantialität, nach der die Vergangenheit begriffen wird. Ist aber dies zum Bewußtsein gekommen, so erweist sich das Naturobjekt in seiner Wesenheit und die Naturanschauung als ein Produkt sekundärer Art. Primitive Verhältnisse sind aus ihrem eigenen Bewußtsein heraus zu begreifen, dessen Tatsächlichkeit sich aus den historischen Objekten, vor allem der Sprache, deren Wortschatz, Wortbedeutung und Aufbau erklären. Innerhalb dieses rein historischen und vernünftigen Gebildes befinden wir uns mit jeder Zeit auf einem gemeinsamen Boden; mag sich die Sprache unter dem Einfluße der Kultur, vor allem des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens noch so sehr verändern, so ist es doch immer nur eine Weiterbildung und Neukombination der Grundelemente. Diese sind zweifacher Natur, nämlich Form und Inhalt.

In primitiven Kulturstufen ist das Denken wie die Gesamtheit des Daseins von einer gewissen Einheitlichkeit, wenigstens nach der Perspektive, die unsere eigene Kultur vorzeichnet. Der In-

halt dieser (ethnischen) Gebilde ist durchaus ethisch und praktisch, dem entspricht auch Denken und Sprache: es handelt sich um Herrschaft, um Eigentum, Nutzen, familiäre und soziale Machtverhältnisse. Daneben besteht das formale Prinzip, welches hauptsächlich nach der spekulativen Seite hin Denken und Sprache bildet. Das ist der Anthropomorphismus, welcher die theoretische Selbständigkeit des Objekts, die Ursächlichkeit und Substantialität des Sittlichen, das den Einzelnen beherrscht und über das hinaus für ihn kein Bewußtsein der Möglichkeiten existiert, begründet. Diese Seite ethnischen Daseins ist die Religion; vermittelnd zwischen beiden Seiten steht die Personalbezeichnung, vor allem das Personalpronomen, welches die wirkliche Substantialität bezeichnet und (nach Humboldt) zu den allerursprünglichsten Sprachbestandteilen gehört. Auf dieser Stufe hat alles Objekt nur ethische Wesenheit, nämlich Träger von sozialen und Eigentumsverhältnissen, Mittel für ebensolche Zwecke zu sein. Die allgemeine Erweiterung des Gesichtskreises, die gegenseitige Durchdringung der Kulturen und die dadurch hervorgerufene Möglichkeit, vielfachen Zwecken auf vielfache Weise Mittel zu sein, hat erst dem Objekte (als Natur) seine relative Selbständigkeit, eben den Gegensatz zu rein praktischer Bedeutung gegeben. Daß aber alles Theoretische noch ebenso auf dem Praktischen ruht, wollte dieser Versuch dartun. Das Theoretische konnte zu dieser Art Substantialität gelangen dadurch, daß die Göttlichkeit seines Daseins in ihm selbst zum Ausdruck kam: die selbständige Natur ist ein Produkt (Zersetzungsprodukt) der Religion.

Das Ethische und das Religiöse sind die Angeln des Denkens und Lebens überhaupt. In seinem historischen Dasein ist das Recht unmittelbarer und spontaner Ausdruck der Machtverhältnisse. Dagegen reflektiert es als Gerechtigkeit in die Sphäre des Religiösen, der absoluten Bedeutung. Sofern es sich nämlich in den Persönlichkeiten als Assoziations- und Aktionsform (Gewissen und Gesinnung) verwirklicht hat, erscheint es als absoluter Imperativ, als göttliches Gebot und ist notwendiger Grundbestandteil des einzelnen Bewußtseins, wie auch Wesensmerkmal der ganzen Gesellschaft.

Die Ausbildung des Begriffes der Gerechtigkeit erfolgt jeweils in einer der wichtigsten Entwicklungsstufen. Zunächst geht ihr sowohl im Griechentum wie im Alten Testament eine mystische Gärung

voran. Diese sowohl wie die Aufklärung bringen eine Änderung des religiösen Bewußtseins. Die Natur als das relativ Konstante und Selbständige trennt sich von dem Ethischen als solchem, in welchem Willkür und die göttliche Forderung herrschen. Die natürliche Wirklichkeit tritt aus ihrer dämonischen, gespenstischen Sphäre, in welcher jeder Differenzierung ein eigenes belebendes Prinzip entspricht, heraus. Die Eine Gottheit tritt ins Jenseits und steht mit dem Diesseits durch das Gesetz in regelmäßiger, gesetzlicher Beziehung. Sie ist der Urheber der Schöpfung und deren Planes, das Prinzip der Ordnung in der Natur; so greift sie auch nicht mehr nach Willkür in die menschlichen Geschicke, sondern hat diesen ein ebenso unpersönliches Gesetz zugrunde gelegt, danach die Folgen der Handlung die natürlichen Äquivalente dieser selbst sind: Wohlergehen und Glück, wenn sie der Forderung entsprechen, Schuld und Strafe für die Verletzung des (allgemeinen, z. B. völkerrechtlichen) göttlichen Gesetzes. (Vgl. Lucrez, Von d. Nat. d. D., V. 3557—80.) Innerhalb des Diesseitigen aber herrscht vollkommene Kausalität nach Gesetzen, wenn sich auch besonders noch bei Herodot übergenug Spuren des ethnischen Dämonismus in der Form der Orakelsprüche finden.

Das Religiöse ist der symbolische Ausdruck, die Form der Substantialität für das Ethische, auch wenn es, wie auf späteren Entwicklungsstufen regelmäßig einzutreten pflegt, demselben durchaus zugrunde gelegt wird. Für das Römerreich und seine Entwicklung ist es charakteristisch, daß die Rechtsverhältnisse bewußtermaßen die Grundlage des Religiösen bleiben. Es stellt damit zugleich einen Gegensatz gegen das Ethische dar, nämlich das Notwendige gegenüber dem Freien und Willkürlichen. Aus jenem wächst Natur und Geschichte, das selbständige Dasein in Gegenwart und Vergangenheit.

Im Religiösen symbolisiert sich die gemeinsame Vernunft, die Wirklichkeit und Substantialität der Gesellschaft. Es bildet das Band, welches die Gemeinschaft umschließt, oft sogar mit der Sprache das einzige, welches verschiedene Gemeinschaften zu größeren Verbänden zusammenschließt. In ihm ist das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, deren Tatsächlichkeit nur in der Sprache liegt, in einer Art Jenseits verankert.

10. Philosophische Grundlegung des Rechts.

Die griechischen Sophisten wurden sich des Anthropomorphismus bewußt; deshalb löste sich die absolute Bedeutung alles dessen, was durch dieses Formalprinzip gestaltet war, auf: die Götter und ihre absoluten Gesetze, wahrscheinlich auch die Natur. Man sah das historische Werden des Rechtes, wenn auch unter rationalistischen Gesichtspunkten. Ihre Auffassung entsprach den kleinen und beweglichen politischen und gesellschaftlichen Gebilden. Es fehlte ihnen nur die Erkenntnis des Vernünftigen als der Grundlage alles Seins und aller Wirklichkeiten, um an Stelle der einfachen Beziehung von Objekt zu Subjekt die Relativität dieser Beziehung zu setzen, durch welche alles objektive Dasein eine Stufe im Ganzen der Wirklichkeiten werde, deren oberste das transzendentale Selbst und deren System durch Passivität und Bildung gegeben ist. Sie blieben bei den Ergebnissen der Reflexion, dem objektiv Differenzierten stehen und brachten es zu keiner neuen, großen Synthesis, wenn sie auch durchaus die Voraussetzung einer solchen waren. Thrasymachos definiert in der „Politeia": „Das Gerechte ist das dem Überlegenen Zuträgliche". Der Relativismus dieser Definition ist so klar wie der des Protagoras; es fehlt ihr aber das bildende, vernünftige Moment, welches dem bloßen Machtverhältnis den substantiellen Inhalt gibt in dem Bewußtsein des Teilnehmenden. Der platonische Grundsatz: „Das Werden eines Gemeinwesens kann das Werden von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zeigen", widerspricht der sophistischen Definition nur insofern, als unter dem „Werden des Gemeinwesens" die Manifestation der Idee gedacht wird, nicht ein historischer Vorgang, welcher wohl der sophistischen Definition auf alle Fälle recht geben würde.

Der historische Sinn fehlte auch der Sophistik; ihre Sätze sind ebenso rationalistisch erworben und werden auf ebensolche Weise verwertet wie die platonischen. Sie gewann keine substantielle Grundlage und keine wirkliche Lehre vom Werden; deshalb unterlag sie dem platonisch-dogmatischen Rationalismus, der eine Einheit und ein Ganzes bot. Die Sophistik ist der Ausdruck griechischen Gemeinde- und Staatslebens und ging mit diesem unter; sie war eine Praxis.

Die platonische Definition gibt an sich nichts mehr als die sophistische und ist um vieles unklarer: „Dies nun, daß jeder das

Seinige tut, scheint mir, wenn es auf gewisse Weise geschieht, die Gerechtigkeit zu sein". Nach dem Meinigen muß ich auch Stück für Stück gehen, und sofern ich das Meinige nach einer objektiv bestimmten Weise tue und habe, ist es doch kaum das Meinige. Aber das ist ja die sophistische Auffassung des Meinigen, mit der Plato überhaupt nichts zu tun hat. Der Philosoph erkennt das Reich der Ideen und somit das Naturgemäße, absolut Seinsollende. Durch die Idee ist jedem das Seinige bestimmt und wird ihm demgemäß von der Gemeinde, deren Sprecher der Philosoph ist, zuerteilt. Frei und sich selbst bestimmend ist in dem ganzen Gemeinwesen nur ihre Spitze, — der Philosoph.

Die Vernunft des Seinsollenden oder Seienden ist ins Übersinnliche projiziert und das Naturgemäße ist die Interpretation des Idealen nach den jeweiligen Tendenzen und Bedürfnissen. Die Natur (das Natürliche) hat überall, wo sie den Gegensatz gegen das historisch Gewordene darstellen soll, nur die praktische Bedeutung einer Tendenz und Interpretation.

Die Möglichkeit zu diesem großen und zusammenfassenden Rationalismus war in der mystischen Durchsäuerung gegeben. Die Vertiefung tritt im selben Augenblicke ein, in dem die Persönlichkeit moralisch selbständig und verantwortlich wird, wie auch im Judentum der Propheten. Die innere Spontaneität und Unendlichkeit sprengt die Bande des objektiv Seienden und durchdringt alles Objekt; aber die Persönlichkeit empfindet sich als passiv, als durchdrungen von dem All, dem objektiv Göttlichen. An Stelle der Götter und ihrer differenzierten Vielheit ist die einheitliche Göttlichkeit getreten. Von diesem Augenblicke an bekommt das Recht einen kosmopolitischen Charakter: jedem das Seinige, das ihm vom Absoluten zuerteilt wird.

Die Rechtslehrer des Naturrechts von Grotius und Hobbes an sehen, wie die Dauer einen Gewaltszustand in einen Rechtszustand umwandelt. Die Gewohnheit, der Nomos, ist das verwandelnde Moment; bei ihnen aber ist diese Möglichkeit eine Ausnahme, während die Sophistik (Hippias) den Versuch gemacht hat, das Seiende überhaupt durch den Nomos zu begreifen. Rousseau ereifert sich gegen diese Möglichkeit, weil er von seinem absoluten Naturbegriff aus, der sich gerade bei ihm als eine kulturelle, praktische Tendenz erweist, das bildende Moment an der Kraft nicht

erkennen kann. „Stärke ist ein physisches Vermögen; ich begreife nicht, welche sittliche Verpflichtung aus ihren Wirkungen hervorgehen kann." Solches nicht zu begreifen war aber gerade das Wesen seiner Propaganda, welche ihn daher schon den Begriff der Stärke auf derart enge Weise definieren ließ.

Das Recht hat seine Verpflichtung von vornherein an sich, nicht als eine freiwillige, moralische Gegenleistung, sondern als Gestaltung der Bedingungen, durch welche es überhaupt erst wirklich sein kann. Macht und Gewalt sind nichts Absolutes, sie haben einen Grad, und in diesem sind sie bestimmt von der Gegenwirkung. Diese ist eine Beschränkung, welche, sofern der Machtzustand rechtlich wird, ebenfalls die Form des vernünftig Seienden (Sittlichen) annimmt: die Pflicht. Der Herr muß den Sklaven ernähren oder ihm genügende Gelegenheit geben, sich selbst zu unterhalten, sonst entzieht er sich selbst den Nutzen der Sklaverei.

Diese Selbstbeschränkung der Macht nimmt die Form des Vertrages an, nach welchem dann die Gleichheit des Empfangenen und Gegebenen nicht unmittelbar als die entsprechende Gegenwirkung, sondern freier Wille von beiden Seiten ist. Die Freiheit braucht dabei nicht die intelligible Selbstbestimmung zu sein, sondern die Wahl zwischen zwei Übeln. Die Freilehen z. B. sind „eine Art von ungleicher Bundesgenossenschaft, wo der eine Teil seine Leistungen, der andere Schutz und Verteidigung zusagt" (Grotius). Der Vertrag ist aber ebensogut durch die Verhältnisse erzwungen, wie die nichtformelle Besitzergreifung. Rousseau deklamiert gegen die Unvernunft der Geschichte und möchte den Menschen unabhängig von solchen äußeren, nötigenden Verhältnissen wissen.

Auf Grund einer positiven Auffassung des aequitas dati et accepti nach dem herrschenden Begriffe der Gerechtigkeit hat Taine die Verpflichtungen des ancien régime und aus deren Unterlassung dessen Schuld und Untergang abgeleitet. Die Schuld des ancien régime aber lag nicht darin, daß es den einmal eingegangenen Verpflichtungen nicht nachkam, sondern darin, daß es mit seinen tatsächlichen Ansprüchen nicht zugleich die Vernunft, die Rechts- und Äquivalenzanschauung beherrschte. Es ging an einer Wandlung zugrunde, die seine Existenz mit seinem Rechte in Widerspruch gebracht hatte; seine Schuld ist Schwäche und Dummheit, der Mangel des Ideals.

Das Rechtsverhältnis ist eine Beziehung von Person zu Person. Sofern ein Ding oder eine Eigenschaft zum Träger einer solchen persönlichen Abhängigkeitsbeziehung, also Mittel und Ausdruck des Machtverhältnisses wird, heißt es Eigentum. Nicht das Naturobjekt macht das Eigentum aus, sondern das Verhältnis der subjektiven Beziehung der Persönlichkeit zu ihm und vermittelst seiner zum Allgemeinen. Nach der ersten Seite hin ist es bloß Gebrauchswert, und sofern neben ihm der allgemeine Wert zurücktritt, hat es keinen Tauschwert. Sofern aber beide, Gebrauchswert und Tauschwert, jener im Subjektiven, ja im Intelligiblen wurzelnd, sich annähernd decken, bekommt das Objekt einen Preis, d. h. eine Quantitätsfestsetzung auf Grund einer konventionellen Einheit. Der materielle Träger des Wertmaßes hat nur selbst einen Wert, sofern es zu anderem gebraucht werden kann als zum Austausch äquivalenter Gebrauchswerte, sofern es also selbst Gebrauchswert sein kann, was aber nicht der Fall zu sein braucht. Eine allgemeine Veränderung der Wertschätzung kann das Objekt entwerten, um seinen Charakter als Wünschenswertes, als Machtmittel und somit als Eigentum bringen, womit es zugleich seine Wesenheit verliert, denn nicht im Objekt liegt sein Charakter als Eigentum, sondern in ihm als Träger der Beziehung zwischen Gliedern einer Gemeinschaft.

Die subjektive Seite des Eigentums ist das Vermögen, in welchem Begriffe das Machtverhältnis schon im Wortsinne mitbezeichnet ist.

Bei den Römern sind die Bezeichnungen des Eigentums der Inbegriff des Erworbenen, wohl auch Geraubten. Die römischen Rechtsbegriffe haben keinen theologischen noch absolut moralischen Hintergrund. Die Geschichte Roms bekundet genügsam, daß es sich bewußt war, daß die Tatsache und die Stärke die Quelle allen Rechtes war. „Die eigentümliche römische Gesinnung hält alles Erworbene für unverletzlich, gleichviel zu welchen Resultaten es führt, wie sein Gebrauch sich zur Menschlichkeit verhält und ohne alle Rücksicht darauf, was bestehen würde, wenn man sich die Vorgänge, durch die es erworben, hinwegdenkt, da es doch denkbar ist, daß sie unterblieben wären" (Stahl, Rechtsphil.). In dieser Anerkennung der historischen Tatsächlichkeit liegt die Möglichkeit zur Größe Roms. Es stellt sich keine verwirrende und hemmende

Theorie dem Wachstum in den Weg, noch auch religiöse und moralisierende Gesinnung zwischen Absicht und Ausführung. Theorie und Praxis stehen im engsten Zusammenhange. Überall hat die Praxis dieselben Grundsätze befolgt; Macchiavellis und Montesquieus Politik nähern sich einer einfachen und mechanischen Auffassung derselben. Dagegen ging das Naturrecht seine eigenen Wege; das schadete nicht, solange Theorie und Praxis sich nicht verwirrten. Die erstere hat sich aber den Primat überall angemaßt; die heutige Politik soll aus Gerechtigkeit, nach sozialen Grundsätzen und dergleichen mehr handeln. (Gerechtigkeit und Wahrheit sind nicht die Voraussetzungen, sondern die Produkte großer Handlungen: nämlich die auf keine Privatinteressen, vor allem solche materieller Natur Rücksicht nehmende Konsequenz in der Durchsetzung der Idee. Sie sind Exponent und Kennzeichen der Kraft.) Der Rationalismus ist im Wesentlichen auf allen Gebieten überwunden: in der Politik soll er durch den Sozialismus erst recht zur Herrschaft gelangen. Die allgemeine Vernunft, heutzutage öffentliche Meinung genannt, die das Produkt des größten Geschreies in der Presse ist, setzt sich selbst als das Seinsollende und versucht, alle divergierende Persönlichkeit zu unterdrücken. Es sind die unpersönlichsten und dunkelsten Elemente, welche durch die Zeitung, die Majorität, die Mittelmäßigkeit und am Ende durch das deutsche Reichstagswahlrecht, diesen größten politischen Mißgriff, zu herrschen suchen. Wohl oder übel muß sich die Betätigung nach der Theorie richten, wenn sie nicht ihre eigenen Wege zu gehen vermag. In tüchtigen Zeiten ist aber das Verhältnis umgekehrt.

Eigentum und Vermögen als rechtlich garantierte Machtverhältnisse sind Resultat der Betätigung und Mittel für alle folgende Betätigung einer bestimmten und in gewisser Weise jeder Art. Auf welche Weise Kapital sich immer vermehre, so ist es Ausdruck einer Überlegenheit und es ist billig, daß die geistige Überlegenheit bessere und schnellere Resultate erziele als die bloße physische, weil auf jener die Kultur beruht. Der Staat aber ist jeweils auf eine bestimmte Überlegenheit gegründet: auf die kriegerische Tüchtigkeit der Feudalstaat, auf den Geist der Industrie und des Handels der moderne bürgerliche Staat; daher befördert und unterstützt seine Organisation eine jeweilige Art der Überlegenheit.

(Die Trennung in konstantes oder unproduktives und variables

oder produktives Kapital bei Marx ist eine ebenso tendenziöse Willkürlichkeit, wie sich manche bei ihm finden. Jede Art Kapital ist eine Ansammlung von Kraft, von „Vermögen" und somit conditio sine qua non aller größeren Unternehmung.)

Anmerkung. Besitz und Vermögen sind der Erfolg, das Produkt einer Leistung. In den germanischen Sprachen ist der Charakter einer Zeit, in der das rein Ethische das Alleinige und Herrschende war, noch sehr wohl erhalten, wenn auch die Forschung ihre moderne Anschauung hineininterpretiert. Erst das philosophische Denken scheint unter dem Einfluß der antiken Kultur die germanischen Sprachen umgestaltet zu haben. So gingen z. B. die scheinbar nächstliegenden, elementarsten Begriffe von „Ding" und „Sache" aus Rechtsbegriffen hervor. Möglicherweise ist der Begriff „gut" erst unter Einfluß des Lateinischen zu einem positiv-moralischen geworden, eine Umbildung aus „Gut, Güter", Besitz, Macht (vgl. and. geta, engl. to get, got, got, erlangen), und hat dann in seiner allgemeinen Bedeutung das Adjektiv „baß" und dessen relative Bedeutung wenigstens im Positiv verdrängt.

Das Adjektiv „reich" steht in nahem Zusammenhang mit „Reich" (vgl. das abgeleitete „Bereich") und dieses wiederum mit „Recht" und mit verwandten Stämmen wie «rajan» (= König im Rigveda), «rex», «rikr», «rigr»[1], aus dessen Geschlecht nach dem famosen Lied der Edda, welches jedenfalls gerade nach dieser Hinsicht sehr ergiebig sein möchte, die verschiedenen Stände und Rechtsstufen stammen. Im Zusammenhange von „recht" und „gerade" ist dieses das Sekundäre; es ist das mit dem Allgemeinen, der Norm, Übereinstimmende (vgl. das alte „schnurgerade"), während jenes das Setzen der Norm selbst ist.

Wie das ganze System der modernen moralischen und ästhetischen Begriffe aus ethischen, d. h. Machtbeziehungen hervorgegangen ist, zeigt die Lehre vom Bedeutungswandel, welcher durch die Änderung in der Weltanschauung unter dem Einfluß des Christentums und der antiken Philosophie, vor allem der Naturphilosophie vor sich ging.

Die bevorrechteten Freien (Schöffen) sind im Mittelalter die Rechimburgen (Rachim-, Regimburgen), die boni homines. Noch in der Neuzeit ist „die Guten" Adelsprädikat in Dänemark. (Die von Nietzsche vorgeschlagene Ableitung des bonus von duonus, Krieger, findet sich schon bei Grotius.) Der Stamm rek bedeutet groß, herrlich, trefflich, was aber nicht moralisches, noch ästhetisches Prädikat, sondern eine Machtbezeichnung war. Der Zusammenhang der Höflichkeitsformeln mit dem Ausdruck der Untertänigkeit (Herr — Herrscher) gehört auch hierher.

Die Reichen sind die Guten (= Begüterten), Bevorrechteten, Adeligen (mit od?). Noch deutlicher wird die Tatsache, daß das soziale Verhältnis nicht ein Zuerteiltes, sondern etwas Selbstgeschaffenes ist und als solches bezeichnet wird aus dem Begriffe „eigen", der wesentlich identisch ist mit „selbst" (vielleicht etymologisch mit „ich"?). Es ist nicht ausgeschlossen, daß „eigen" mit „recht"

[1] Es ist dabei wohl gleichgültig, ob rigr germanischen oder keltischen Ursprungs sei.

in sprachlicher Beziehung stehe (vgl. echt, ehaft) und mit ahd. «eigan» (haben). "For that which in speaking of goods and possessions is called an «owner», and in Latin dominus, in Greek Κύριος speaking of actions, is called author" (Leviathan). In der Bibel des Ulfila ist die Bedeutung des Gerechten und des Sünders bzw. der Sünde (uswaurhts, frawaurhts) in so unmittelbarem Wort- und Sinnzusammenhange mit dem Werk, dem Wirken, daß das „Recht" aus dem „Werk" durch eine Art Metathesis (Wrek) entstanden zu sein scheint. Allerdings hat das „Recht" auch hier schon eine Menge von Formen, deren eine «raihts» zur Partikel verflacht ist, wie das oberdeutsche „echt", „echterst"; ebenso ist reiks, das nordische rikr (rek in Namen), der Herrscher, Mächtige, Reiche, schon für sich selbständig. Sollte am Ende der abstrakte Begriff eine Neubildung aus der alten Wurzel hervorgerufen haben? Zwischen Recht und Eigen steht der Bedeutung nach ein anderes Glied: got. airkns, ahd. erchan = recht, echt, das man mit lat. argentum in Verbindung bringt. Man vergleiche auch die Bedeutung von Lord (hlafweard) und Lady (hlaefdige).

11. Der Staat.

Die stabile und konkrete Organisation des Rechtes ist der Staat; er ist also die allgemeine Manifestation des Ethischen. In ihm hat das gesellschaftliche Wesen seinen allgemeinen Ausdruck. Wesenheit und Ausdruck (oder Organisation) haben nicht irgendein einfaches Kausalverhältnis, sondern es sind beides die Momente der ethischen Wirklichkeit. Jenes ist die Gestaltung des Bewußtseins, des Geistes nach der Seite der vernünftigen Bildung; der Staat ist die Organisation der Zwangsmittel zum selben Zwecke. Beide reflektieren in eine allgemeine Subjektivität und Substantialität als Geist der Gesellschaft. Der Staat gilt als das Äußere dieses Geistes, nicht im Sinne einer absoluten Spontaneität desselben, d. h. des herrschenden Wollens, der führenden Elemente der Gesellschaft, sondern als die Synthese dieser Spontaneität mit der vorhandenen Wirklichkeit. Diese letztere Komponente bringt den Zusammenhang, das Substantielle in den Wechsel, der aus persönlicher Spontaneität entspringt.

Der Staat ist der Inbegriff aller äußeren Bildungsmittel; er realisiert sich selbst in den Individuen als Gesinnung, als eine allgemeine Art der Assoziation und Aktion, nötigenfalls durch Zwang. Es liegt im Wesen des Staates wie alles historisch Gewordenen und Allgemeinen, konservativ zu sein. Diese seine Wesenheit ist der Ausdruck des Grundgesetzes des Allgemeinen und Objektiven: der Trägheit.

Art und Charakter des Staates ist also bestimmt durch das führende Wollen in der Gesellschaft. Wie aber dieses objektiv bestimmt ist durch die Art und Größe des Widerstandes und durch diesen zu einer vertragsmäßigen Gegenleistung notwendig gezwungen (verpflichtet) ist, so ist auch der Staat nicht allein die Substantialität des herrschenden Prinzips, sondern ist mitbestimmt durch die Eigenart der Untergeordneten, durch die beherrschte Klasse. Deren Erhaltung als Stand hat den zwiefachen Charakter als Danieder haltung in beherrschter Stellung einerseits, Ermöglichung der Existenz und Garantie dieser Existenz gegen Willkür andrerseits. Die herrschende Klasse ist verpflichtet (nicht aus Moral, sondern aus eigenem Interesse) zu den wesentlichen Leistungen zur Erhaltung des Gemeinwesens im Innern, zu seinem Schutze gegen außen, von welcher Leistung vielfach die bevorrechtete Stellung im Innern hergeleitet wird, wie umgekehrt die Verpflichtung zum Schutze gegen außen als selbstverständliche Voraussetzung der Erhaltung der erworbenen Vorrechte und Machtstellung gibt.

Daß die herrschende Klasse im Sinne ihres Staates konservativ ist, versteht sich eigentlich von selbst, wenigstens sofern sie nicht aller Einsicht beraubt ist oder sich freiwillig, ihres Daseins müde, anderen Tendenzen hingibt. Konservativ sein heißt aber in diesem Falle fortgesetzt im selben Sinne wirken, bildend wirken, um im Wechsel der gesellschaftlichen Glieder den Zustand zu erhalten. Ist aber der Kampf um die Ausdehnung des Prinzips ausgefochten, so erlahmt meist auch der moralische Wille zu seiner Erhaltung, die tatsächlich eine fortwährende Ausdehnung ist; Toleranz ist Schwäche.

Die Krise, die der Liberalismus durchzumachen hat, stellt ihn vor die beiden Möglichkeiten, selbst konservativ zu werden unter Wahrung seiner Grundlage, des Konkurrenzprinzips, oder unter Aufgabe desselben die Weiterentwicklung zum Sozialismus. Es ist klar, daß nur die erste Möglichkeit, wenn es nicht zu spät ist, ihn retten kann. Der Feudalismus und der Klerikalismus, dem es sich dabei scheinbar unter Aufgabe seiner eigenen Wesenheit nähern müßte, sind beide, trotz äußeren Glanzes, Ruinen; sie haben keine innere Entwicklungsfähigkeit mehr. Die Umwandlung des Liberalismus in Konservatismus bedeutete Stellungnahme gegen den Sozialismus auf Grund des protestantischen Kultur- und Lebensprinzips der Individualität. Er bedürfte, wenn er bewußt

und groß wäre, keines absoluten Hintergrundes, weder einer Theologie, noch einer Natur, noch auch einer Moral. Der starke Wille und die Leistung sind seine Rechtfertigung. Das Bewußtsein der Stärke und das Selbsterkennen würden aller Gemeinheit in der Politik, aller Lüge und Heuchelei ein Ende machen. Dieser Bankerott verrät aber die Grundlagen des ganzen liberalen Daseins und dessen schlechtes Gewissen: er selbst kennt nur das materielle Dasein, in dessen Dienst er entstanden. Seine Theorie, begründet durch die klassische Philosophie und Humboldt, zerfiel, nachdem sie im Parlament von 48 ihr Schwanenlied gesungen hatte. Seine Konkurrenz hat mit dem protestantischen Individualitätsprinzip wenig zu tun, vielmehr aber mit dem jüdisch angehauchten Erwerbsleben. Dem Liberalismus fehlt die große, die religiöse Idee, daher sein schlechtes Gewissen gegenüber dem Idealismus. Die Fortschritts- und Bildungsgedanken drehen sich um die Mittel für das materielle Gedeihen, aber nicht einmal des gesamten Volkstums, sondern des kapitalistischen Unternehmens. Sein Erfolg ist, daß unser ganzes politisches Leben der rein arithmetischen Majorität und damit dem Materialismus verfallen ist. (Über das liberale Bildungsideal vgl. Lagarde, „Deutsche Schriften", besonders: „Die graue Internationale".)

Aber die Theorie des Durchschnittes und der Mittelmäßigkeit hat alle starken Knochen angefressen. Kulturschaffen soll künftig heißen: die Höhen erniedrigen, alles verhindern, über seine Umgebung zu steigen; das heißt ihnen: die Tiefen heben; als wäre Höhe etwas Absolutes! Nicht mehr nach den Höchstleistungen soll eine Kultur gewertet werden, sondern nach dem Durchschnitt. Die Erfüllung des Ideals der in sich homogenen, bewegungslosen Masse würde den Staat überflüssig machen; die eigene Schwere würde alle Bewegung hindern. Die Bewegung wird, nach den Lehren des Sozialismus, etwas sein, was sonst keine Erfahrung und keine vernünftige Möglichkeit kennt, etwas Absolutes, ein Fortschritt, die *objektive* Produktion und Erzeugung von Mehrwert *aus Nichts*, welche Produktion der Allgemeinheit zugute kommen, ihr Niveau immer erhöhen wird. Das Paradies der größtmöglichen Zahl wird anbrechen. Der Versuch der gesellschaftlichen Gestaltung in dieser Richtung wird aber nur eine immerwährende Neigung zur Übervölkerung erzeugen, wie Malthus so klar und scharf darlegte,

weshalb ihn seine sozialistischen Gegner mit Verleumdung widerlegen. Vom „Glücke der größtmöglichen Zahl" wird am Ende nur die größtmögliche Zahl übrigbleiben; da nämlich die Produktion nicht von der Zahl der Arbeitskräfte, sondern von der Idee abhängt, so wird der Rückgang des idealen Schaffens unmittelbar den Rückgang der Bevölkerung, die innere Erlahmung, das Absterben bringen. Die größtmögliche Zahl nämlich hat auch ein Indianerstamm, selbst wenn er am Aussterben ist, und mit ihr zugleich das größtmögliche Glück derselben. Die Bescheidenheit sollte lehren, daß ein Phantasiegebilde, bei welchem absichtlich die wesentlichsten Wirklichkeitsbedingungen negiert sind, noch nicht eine objektive Möglichkeit ist.

Objektiv ist der Staat das wichtigste Ergebnis der Kultur; er ist die Voraussetzung und Grundlage aller starken Gemeinschaft und damit aller weiteren Entwicklung. Durch seine Stabilität verhindert er momentane Schwankungen; es können nur die wirklich großen Kräfte eine Umbildung herbeiführen; er hemmt und organisiert die physische Kraft und ordnet sie der vernünftigen Reflexion unter. Diese, der Intellekt, ist die subjektiv gehemmte, die rücksichtnehmende und die Wirklichkeiten mit in Rechnung nehmende Betätigung, wodurch das Resultat zwar langsamer entsteht, dafür aber an Bedeutung, an Wirkungsmöglichkeit und Dauer unendlich gewinnt. Besonnenheit, Selbsterkenntnis, Erfassung des zweckmäßigsten Mittels sind die Eigenschaften des Intellekts, dessen Resultat also die Zweckmäßigkeit, die Harmonie der Bestrebungen, die größte und dauerndste Wirkung. Durch den Staat erst behaupten diese Eigenschaften des Intellekts ihre Herrschaft über die Unmittelbarkeit der Naturkraft, auf welche sich doch in letzter Linie sowohl der Staat als alle Objektivation gründet. (In dieser Auffassung ist der Mensch als Naturgegenstand, nicht als Subjekt und Quelle aller Kraft vorausgesetzt. Insofern trennt sich der Intellekt von der Naturkraft nicht prinzipiell; Naturkraft ist objektiv, Intellekt die Vermittelung und objektive Synthese von Subjekt und Objekt. In vernünftig-transzendentaler Betrachtung sind sie Differenzierungen des an sich Einen durch die dialektisch-vernünftige Zweiheit.) Der Staat hat eine nivellierende Tendenz in seinem Wesen; er ist der Ausdruck des gesellschaftlichen Gleichgewichts; er setzt jeder divergierenden Bewegung die Kraft seiner

Stabilität entgegen. Wer ihn umgestalten, ihm eine andere Tendenz geben will, muß sein Wesen in sich, seiner Bildung aufgelöst, überwunden haben.

In primitiven Zeiten muß der Staat der höchste äußere Zweck des Individuums sein; denn er ist die Vorbedingung seiner Existenz. Hat aber die Kultur eine allgemeine Bildung und Substantialität über den Staat hinaus geschaffen, so wird der Staat nur mehr zu einem Mittel zu höheren, allgemeineren kulturellen Zwecken. Dann ist die Zeit der freien Persönlichkeit angebrochen, die ihren letzten Zweck schlechthin in sich selbst setzt. Es haben sich aber die modernen Staaten in einer Weise, die Hegel in seiner Geschichts- und Rechtsphilosophie formuliert hat, zum Selbstzweck und Ausdruck der in sich homogenen, unorganisierten Masse gesetzt, die jeder inneren Bewegung und tiefgreifenden Persönlichkeitsbetätigung fast unüberwindliche Schwierigkeiten bietet; das ist die Kehrseite der Auflösung der historischen Organisation durch den Rationalismus. Wozu dann aber der Staat, wenn sein Wesen, sein Schwerpunkt in der homogenen Gesellschaft selbst liegt? Der Sozialismus antwortet kühn und konsequent: er ist überflüssig. Die Masse sorgt selbst für ihr Gleichgewicht. Beim primitiven Staate, wo er selbst noch nicht streng gegen die Gesellschaft reflektiert ist, wahrt sie diese, sofern sie kann, durch Ausschluß divergierender Elemente. Damit ist der Einzelne als Persönlichkeit und am Ende physisch der Vernichtung übergeben. Der sozialistischen Gesellschaft aber ist diese Möglichkeit entzogen; es ist ihr Grundsatz, daß jeder auf die Gesellschaft und ihre Segnungen Anspruch habe. Sie macht die utopische Voraussetzung, daß mit dem Staate auch der Verbrecher aufgehoben sei, daß das Verbrechen nur im Staat, durch denselben, nicht ohne denselben möglich sei. Sie bedarf dieses Räsonnements auch aus einem andern Grund. Die Aufhebung des Staates ist auch die Vernichtung des Schutzes nach außen. Sie muß nun ihre Grundsätze so formulieren, daß auf ihrer Grundlage dieser Schutz überflüssig wird, schon aus dem Grunde, weil sich im Kriege die führende Persönlichkeit die Gelegenheit nach innen auf alle Fälle zu Nutze machen wird. Um einer solchen Reaktion zu entgehen, um den Staat wirklich überflüssig zu machen, muß das „Außen" mit dem Staate zugleich abgeschafft werden: es wird die Einheit der Gesellschaft auf Grund der Einheit des Menschlichen

postuliert. Der ewige Friede wird sich über die ermüdete Menschheit senken; einer wird des andern humanitärer Krankenwärter (Goethe).

Treffen nun die sozialistisch beeinflußten Staaten Konventionen, die auf diesen Frieden zielen und sie der Rivalität und Konkurrenz in dieser Hinsicht entheben, so haben sie nur den nicht sehr weiten Gesichtspunkt vorausgesetzt, daß nicht einmal eine Macht erstehen könnte, die den Willen zum ewigen Frieden nicht hat und ihm die Herrschaft vorzieht.

Die über den Staat hinausgehende Gemeinsamkeit der Kulturen kann also einerseits die Persönlichkeit befreien: die wahrhaft freie Persönlichkeit ist unbedingt kosmopolitisch gesinnt, aber auf Grund ihrer nationalen Kultur. Andrerseits ist diese Bewegung als ein Zeichen der inneren Müdigkeit und Erschlaffung, welche die Gemeinsamkeit der Kulturen nicht oberhalb jener Gebilde zu vollziehen vermag, der größte Feind der Individualität.

12. Philosophische Grundlegung des Staats.

Die Vertragstheorie des Staates beruht im letzten Grunde auf dem rein formalen Grundsatz des aequitas dati et accepti, der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Sofern sie aber auf einem bestimmten Gerechtigkeits- und Äquivalenzbegriffe ruht, ist sie Ausdruck einer Tendenz, besonders auch dann, wenn der Vertrag als ein freiwilliges Entgegenkommen von beiden Seiten auf Kündbarkeit gedacht wird. Jedenfalls will die Vertragstheorie nicht das historische Werden bezeichnen. Jhering (Geist d. röm. R.) sagt entsprechend seiner Neigung zum Naturrechte: „Vom Standpunkt des subjektiven Prinzips aus stellt sich die staatliche Gemeinschaft als ein Vertragsverhältnis dar“. Wer Veranlassung hat, den jeweilen Zustand zu wahren, kann darauf hinweisen, daß ein Akt des Vertragschließens weder überhaupt noch unter irgendwelchen Bedingungen stattgefunden habe. Hobbes weiß so gut wie Fichte, daß die Naturrechte oder Urrechte nur eine Fiktion zu einem bestimmten Zwecke sind. Wer Macht genug hat, ein Rechtsverhältnis umzustürzen, hat in seinem Willen und in seiner Idee die Berechtigung dazu. Er sucht aber gern eine höhere Autorität, um seinem und fremdem Gewissen Rechnung zu tragen. Naturrecht und Vertrag, den er kündigen kann, beschwichtigen sein empfindliches Gewissen.

Das Naturrecht sah im Staate eine zweckmäßige Schöpfung der Reflexion, und es suchte der Reihe nach die Vernunftprinzipe, auf Grund welcher der Vertrag geschlossen sein könnte. Hobbes ist manchmal einer durchaus dynamischen Auffassung der Verhältnisse nahe; er sieht aber noch nicht, daß die gebildete Vernunft, die Persönlichkeit, den Staat ebensowohl voraussetzt als umgekehrt, daß sich der Staat in einer Seite der Persönlichkeit realisiere, daß also Individuum und Gemeinsamkeit nicht abstrakte Gegensätze sind.

Von Natur hat das Individuum das Recht zu allem, wozu es die Macht hat; die Konsequenz ist, daß es im Staate noch ebenso in seinem Naturzustande ist, daß sein Selbstbewußtsein, sein Naturdasein zugleich sein vernünftiges Dasein ist, daß also seine Kraft seine Natur ist. Die absolute Unbeschränktheit im Naturzustand ist ein Ergebnis der Reflexion, ein methodisches Prinzip wie das Trägheitsgesetz. Die Beschränkung im Staate erfolgt nicht erst durch die freiwillige Unterwerfung unter irgendwelchen Vernunftsatz durch Vertrag, sondern sie wird durch die Macht der Andern, welche eine immer gegenwärtige Substantialität in Gesinnung und Gewissen schafft, hervorgerufen. Der vernunftlose Mensch ist an sich eine ebenso unsinnige Voraussetzung wie der gemeinschaftslose Mensch. Der Naturmensch ist nicht unvernünftig, braucht also auch nicht erst im Staate vernünftig zu werden. Die Unterscheidung ist wertlos.

Die Lehrer des Naturrechts von Hobbes bis auf Rousseau sind in einer unangenehmen Klemme. Sie sehen, daß alle Kultur, aller „Fortschritt der Menschheit" am Staat hängt. Ihr nächster Zweck ist aber die Negation des Feudalstaates, die Emanzipation a l l e r Einzelnen. Gewinnt der Einzelne theoretisch seine Unabhängigkeit und Freiheit von aller inneren Gliederung (Vorrechten), so muß er das Gewonnene um des Allgemeinen willen um so gründlicher wieder abgeben an Staat und Gesellschaft: an Stelle der Wirklichkeiten, von denen er bisher abhing, soll er jetzt von unpersönlichen, an sich allgemeinen Mächten (Gespenstern, Idolen) abhängen. Das ist die Geburt des großen Leviathan und seines Kultes. Von ihm kommt Friede und Sicherheit.

Darin liegen die Grundzüge der liberalen Staatstheorien. Der Staat ist ein Übel, denn das Ziel ist Freiheit. Der Mensch aber ist an sich der Feind seines Mitmenschen, deshalb braucht er den

Staat; er ist ihm heilsam und notwendig, erziehend zum Allgemeinen, das ihm heilig sein soll. Er teilt der Persönlichkeit ein Gebiet zu, auf dem ihre Willkür freien Lauf hat, ohne daß sie die Gemeinschaft aufhebt, denn eigenes Wollen und das allgemeine Beste sind den rationalistischen Theorien abstrakte, kaum versöhnliche Gegensätze; darum soll die Willkür eine gemäßigte sein, und der Staat soll sich seiner Aufgabe als notwendiges Übel, seiner rein negativen Bedeutung als Präservativmaßregel bewußt bleiben. Auf diesen Grundsätzen bauen sich die Lehren W. v. Humboldts und St. Mills auf. Der Liberalismus ruht auf der rationalistischen Anschauung, daß Persönlichkeit und Allgemeines unversöhnliche Gegensätze seien und auf der utopischen Voraussetzung, daß der Einzelne überall da, wo er keinen Widerstand finde, selbst das Gute, das man sich als Art absoluter Substanz vorstellt, schaffe gemäß des in ihm liegenden Triebes zur Betätigung. Diese Anschauung enthält zum mindesten den guten Kern, daß der Einzelne am ersten befriedigt ist, wo er sich selbst bestimmt, obgleich alle Tätigkeit durch den Widerstand mitbestimmt, ihr allgemeiner Wert sogar an ihm gemessen wird. Der Staat ist die Veranstaltung des inneren Friedens, sonst soll er sich neutral verhalten gegen die Bestrebungen der Persönlichkeiten.

In der Tat aber hat der Staat nie diesen farblosen Charakter; er ist charakterisiert durch die herrschenden Mächte und die Art, wie er ihnen im Gesetze Anerkennung und Dauer verschafft. Dem Feudalstaat ist Felonie das schwerste Verbrechen. Im Übergang zum Handelsstaat unter der rigorosen Herrschaft des Merkantilismus treten in England Ein- und Ausfuhrgesetze mit an erste Stelle, deren Verletzung vielfach als Felonie geahndet wird (A. Smith). Dem modernen Staat im ganzen Umfange liegt ein charakteristischer Eigentumsbegriff zugrunde, der eine besondere Färbung erhält, z. B. durch eine herrschende Klasse von Industriellen oder eine solche von Landwirten usw.[1] Die Art, wie das wesentliche Eigen-

[1] In England bedroht im Anfang des 19. Jahrhunderts unter der Herrschaft des Industrialismus ein Gesetz die Zerstörung von Maschinen mit Todesstrafe. Die Art, wie das Eigentum geschützt ist, ist charakteristisch für den modernen Staat und seinen Materialismus. Bismarck, der lebelang ein äußerst feines Gefühl für persönliche Würde besaß, sagte am 3. Dezember 1875: „Ja, meine Herrn, wenn die Sicherheit, der öffentliche Friede, die Ehre, der gute Ruf, die körperliche Gesundheit, das Leben des einzelnen so gut geschützt wäre durch

tum nicht nur gefördert, sondern auch gesichert wird, wird zum Merkmal des Machtverhältnisses im Staate. „Durch den Begriff der Sicherheit erhebt sich die bürgerliche Gesellschaft nicht über den Egoismus. Die Sicherheit ist vielmehr die Versicherung des Egoismus“, schrieb Marx in den „Deutsch-franz. Jahrbüchern“. Das Streben des Sozialismus, der unter Aufhebung des Eigentums über diesen Begriff der Sicherheit und des Egoismus, mit dem er zugleich Staat und Verbrechen loszuwerden glaubt, hinausgehen will, ist die Konsequenz des Naturrechts und seiner Methode. Mit dem Eigentum trifft der Sozialismus allerdings den Kern, nämlich das Mittel aller persönlichen Betätigung und Herrschaft. Die theoretische Formulierung des liberalen Individualismus auf mathematischer Grundlage ist ein Kompromiß, eine Halbheit, mit der tatsächlich schon bei Hobbes und Rousseau aufgeräumt ist. Der Individualismus kann sich nur wirklich auf dynamisch-historischer Grundlage eine eigene Theorie schaffen; der Sozialismus ist, wenn auch innerlich sein größter Gegner, doch in der Theorie die letzte Konsequenz jener Theorien, welche in der Persönlichkeit nur den abstrakten Gegensatz des Allgemeinen, nicht dessen Vollendung und Verwirklichung sehen können. Der rational-bürgerliche Staat behält nur einen Schein von Freiheit. „Zu einer Handlung, die die Freiheit und Persönlichkeit eines andern unmöglich macht, hat keiner das Recht; zu allen übrigen freien Handlungen hat es ein Jeder“ (Fichte). Gibt es aber solche? Ist nicht jede Handlung Aneignen, somit Beschränkung des Andern? Es zeigt sich schon hier: das Gebiet der Betätigung (noch Freiheit genannt) muß dem Einzelnen vom Staat mathematisch zugemessen werden.

Das Gebiet des Ethischen ist die Gemeinschaft vernünftiger Personen. In der Einzelheit ist die Macht und damit das Recht eines jeden unendlich und unbeschränkt. Sie tritt nicht mit Bedingungen in die Gemeinschaft ein, sondern sofern sie beschränkt, in sich und nach außen reflektiert, gebildet, also Person ist, ist sie in und durch die Gemeinschaft. Die Anerkennung der fremden Per-

unser Strafgesetz wie unser Geldinteresse, dann hätten wir keine Novelle nötig“. Der Vertreter der souveränen Majorität hat das geheiligte Recht, beleidigen zu dürfen. Während geringfügige Vergehen gegen das Eigentum hart geahndet werden, dürfen die Presse und auch die Regierungen, besonders in den Kolonien, die Würde der Persönlichkeit verletzen, selbst Private, wenn eine feile Wissenschaft ihren Willen durch ein Fremdwort und damit durch ihre Autorität deckt.

sönlichkeit braucht daher nicht eine freiwillige Selbstbeschränkung zu sein, sondern sie ist mit der Tatsache des Bewußtseins gegeben und begründet; sie ist das Gleichgewicht der gegeneinander gerichteten Spontaneitäten, Grundtatsache und Inbegriff der Vernunft. Im Bewußtsein, in der Art des Denkens und Handelns also manifestiert sich schon die ethische Abhängigkeit. Person und Recht sind nicht vor der Gemeinschaft; Vernunft ist nicht ohne Recht und Staat, wie auch Erkenntnis nicht ohne die vernünftige Gemeinsamkeit ist. Vernunft und Erkenntnis sind die Seiten der Passivität, durch welche spontane Objekte Wirklichkeit werden. Vernunft ist aber nicht bloß, wie alle Rationalisten mit Hobbes möchten, Addieren und Subtrahieren, sie beruht nicht auf Mathematik. Durch die Vernunft objektiviert die Persönlichkeit ihre Zwecke; sie paßt sich der Wirklichkeit an, wenn sie nicht durch Spontaneität die Wirklichkeit sich selbst assimilieren kann. Vernunft ist also wesentlich das Vermögen der Einwirkung von Person zu Person, durch welche ein Abhängigkeitsverhältnis und ein vermittelndes Allgemeines (Objekt) geschaffen wird.

Dafür, daß der Staat dem Individuum seine Selbständigkeit genommen, so räsonniert der Rationalismus und Liberalismus, schuldet er ihm den Schutz der Gleichberechtigung. Die letztere ist aber im bürgerlichen Staat ein negatives Gut: der Einzelne hat Anrecht auf alle Güter, welche der Konkurrenz freistehen, d. h. es darf ihn niemand mit unberechtigten Mitteln in der Konkurrenz hindern. Der Sozialismus übernimmt die Aufgabe, die Gleichberechtigung positiv durchzuführen. Er hat recht: jede freie Betätigung ist eine Beeinträchtigung der Freiheit des Nachbars; es gibt kein Gebiet, auf dem die Person ohne Beeinträchtigung der andern schalten könnte. Entweder gibt die Natur die Berechtigung zu allem oder zu gar nichts. Aber Fichtes freiwillige Selbstbeschränkung ist die unsinnigste aller utopischen Voraussetzungen. Übernimmt die sozialistische Gesellschaft von dem Einzelnen die sämtlichen Rechte gegenüber den Andern, so gewinnt er an Rechten gegen sie; die Gesellschaft übernimmt die Pflicht, den Einzelnen die „gesellschaftlich notwendige“ Arbeit zuzuerteilen und ihnen dafür das volle Äquivalent zu garantieren, d. h. sie selbst beschäftigt und ernährt den Einzelnen.

Humboldt und Mill, die Theoretiker der bürgerlichen liberalen

Freiheit, lehnen diese positive Betätigung des Staates durchaus ab. Der Grundsatz der Konkurrenz darf auf keine Weise vom Staate verletzt werden; er greift mit der Regelung ihrer Bahnen schon fast übermäßig in das private Dasein, die Naturbefähigung des Einzelnen hinein. Unter dem Eindruck der Konstitution von 1791 schrieb Humboldt aus Paris: „Das Prinzip, daß die Regierung für Glück und Wohl, das physische und moralische der Nation sorgen müsse, ist der ärgste und drückendste Despotismus". Während Mme. Roland im Gefängnisse ihre bitteren Enttäuschungen, die Einsicht in die utopische Voraussetzung von der „guten Natur" und in die Unmöglichkeit des Gestaltens aus rationalistischer Reflexion, in ihre Lebenserinnerungen flocht, jubelte man in der Ferne, in Deutschland der Revolution zu um der „Humanität" willen, je weiter je mehr: der alte Kant sogar in den Tönen des Propheten Simeon. Wie groß steht Goethe, der Mann der Wirklichkeiten, inmitten all der Phrasen des 18. Jahrhunderts, von denen sonst selbst die besten Köpfe nicht verschont sind! Goethe war der einzige, der wußte, was Individualität zu bedeuten habe.

Freiheit ist kein allgemeines, politisches Gut. In positivem Sinne gehört sie nur der starken Persönlichkeit an, im übrigen ist sie bestimmte Negation und Relation. Schiller sagt jedenfalls zuviel, wenn er behauptet, daß politische Freiheit und Kultur nie beieinander gefunden werden (Ästhet. Erziehung, 10. Br.). Meist ist aber in jenen sogenannten freien Staaten, in Athen und Florenz zur Zeit ihrer Blüte, im England der Revolution und Cromwells, der Einzelne nichts weniger als frei. Es liegt diesen falschen Konstruktionen immer der Gedanke an einen Staat zugrunde, der bloße Präservativmaßregel, und an den Menschen, der, frei von äußerem Zwange, das Gute spontan hervorbringe und seine Anlagen harmonisch entwickele.

Ebenso verhält es sich mit dem äußeren Frieden; er ist nicht absolute Voraussetzung einer Kulturblüte; im Gegenteil: der Krieg spornt zur Entfaltung der Kräfte und der höchsten Möglichkeiten. Man denke nur an die Bedeutung der Perserkriege für Athen. Wo aber eine Kultur durch den Krieg untergeht, ist es ein Zeichen, daß sie selbst innerlich ausgelebt hat. Man denke weiterhin an die Bedeutung der Eroberungspolitik Roms für eine kosmopolitische Kultur und für die Grundlagen des Christentums. Kultur ist Kraft,

Kraft ist Streben nach Expansion sowohl in der Natur des Staates als der Persönlichkeit. Leidenschaftlichkeit, aus welcher die großen historischen Bewegungen entstehen, nicht wie eine gewisse Afterweisheit möchte, Zufälle, kleinliche Ränke und Motive, ist die Mutter, die Innerlichkeit großer kultureller Leistungen; deren jede tritt ihre Umgebung nieder und ist ein Stück Kampf, rücksichtslose Selbstbetätigung und Egoismus, eine Bewegung vom Ich ausgehend und zum Ich zurückkehrend, Ursache und Ziel in ihm habend. Die staatliche Zivilisation ist allerdings der Leidenschaft abhold. Dazu arbeitet eine bewußte Zivilisation durch Polizei, Staatsdisziplin, Erziehung, vor allem den öffentlichen Unterricht dahin, ruhige Bürger zu erziehen, welche den Staat als etwas Heiliges verehren, wo nicht gar in ihm ihren eigenen Zweck und Beruf erblicken. Wie ist man heutzutage stolz auf Schule und öffentliche Bildung! Und wie weit stehen wir gerade in der Bildung zurück hinter der Zeit unserer kulturellen Blüte! Auch hier: an Stelle des Zweckes das Mittel. Das ist mit eine Folge, daß der Staat ihr seine Zwecke und seine Wege vorgeschrieben; ein Staat, der nicht einmal über sein eigenes Wesen klar ist, setzt seinen Gliedern ihre Wesenheit! Was aus der Reflexion fließt, was dem Einzelnen von außen, vom Staate oder wem es auch sei, als Zweck und Wert gesetzt wird, ist an sich wertlos und kann der Persönlichkeit höchstens Mittel sein. Nur die Bildung hat Wert, welche ein Produkt der Spontaneität der Persönlichkeit selbst ist.

Wohl auf keinem Gebiete des modernen Lebens, die Zeitung und Politik ausgenommen, herrscht mehr die Phrase als auf dem der Pädagogik. Die Schule z. B. stellt es kühn als ihr Ziel auf, Persönlichkeiten zu bilden, wo sie doch nichts kann und soll, als den allgemeinen Kulturstoff an den Schüler heranbringen, um ihn so auf die allgemeine Durchschnittshöhe zu „bilden", über welche sich zu erheben, d. h. Persönlichkeit zu werden, er nur aus eigener Kraft und eigenem Wollen vermag. Aber Bildung ist nicht etwa möglichst vollständige Kenntnis jenes Stoffes an sich, nicht Vielwisserei. Der Schüler wird im allgemeinen nicht Persönlichkeit, so wenig der Lehrer im allgemeinen eine solche ist. Die Schule hat zum Ziele eine allgemeine, kulturelle Durchschnittshöhe, d. i. den Ausgleich, das Allgemeine selbst und die Verankerung des Individuums in ihm: die Gesinnung. Das pädagogische Geschick

besteht dann darin, den Schüler von etwaiger Eigenheit, die noch lange nicht Persönlichkeit ist, auf dem kürzesten Wege zur Allgemeinheit zu leiten. Ist der Lehrer wahrhaft Persönlichkeit, so kann er den Schüler wiederum nicht nach dessen eigener Individualität erziehen, sondern nach seiner eigenen. Aber der Staat strebt überhaupt nicht nach der Persönlichkeit, sondern nur nach dem Bürger, nach der Gesinnung; er braucht also weder Persönlichkeit zum Ziele seiner Erziehung, noch auch Lehrer, die Persönlichkeiten sind. Der allerneueste Geist der Schule ist sozialistisch gefärbt, sie soll staatliche Nähr- und Pflegeanstalt der Kinder werden. Der Durchschnitt wird immer dicker und reeller, die Lebensmöglichkeit in dieser Zivilisation geringer und weniger intensiv. Sehnsüchtig schaut der Moderne nach dem Renaissancemenschen. „Der Geist dieser Leute lernt notgedrungen alle seine inneren Hilfsquellen kennen, die dauernden wie die des Augenblicks; auch ihr Lebensgenuß wird ein durch geistige Mittel erhöhter und konzentrierter, um einer vielleicht nur kurzen Zeit der Macht und des Einflusses einen größtmöglichen Wert zu verleihen." Das Leben ist heute keine Kunst mehr, die Genußfähigkeit vielfach geschwunden. Die Qualität des Lebens geht zurück zugunsten der Quantität, während bei gesunder Politik und bei einem gesunden Volkstume die quantitative Zunahme eine Erhöhung des Volkscharakters, ein Zeichen kultureller Kraft ist, nämlich in der Weise, daß die überschüssige Bevölkerung in Bahnen gelenkt wird, daß sie wahre Neuwerte schafft, daß sie kolonisiert, das Volkstum ausdehnt in friedlicher oder feindlicher Konkurrenz mit der Umgebung, nicht aber das Niveau des eigenen Volkstums drückt und an der eigenen Nationalkraft schmarotzt. Sollte nicht Individualität Ziel und Zweck der Kultur und damit auch der Erziehung sein? Der Familie möge das Wesentliche der Erziehung verbleiben; sie kann ins Innerste wirken. In Ungleichheit und Gegensätzen bewegt sich das wahre Leben; im Wechsel ist die wahre Erholung.

Die Übermittlung der Wissenschaften dagegen kann dem Staate überlassen werden; ihre bildende Wirkung ist verhältnismäßig unschädlich und unbedeutend; sie wollen ja „unpersönlich" sein. Eine kräftige Nationalidee wird aber auch die Wissenschaften gestalten. Wohl der Wissenschaft, die eine Tendenz hat oder sich derselben bewußt ist; denn die Wahrheit der Wissenschaft ist — bewußt oder unbewußt — Maskierung einer ethischen Tendenz.

13. Staat und Individuum.

Es läßt sich schlechterdings auf jede Handlungsweise, die nicht Selbstvernichtung ist und somit auf dem Boden der Vernunft und Gegenwirkung (Äquivalenz) steht, das Prinzip eines Staates gründen. Der kategorische Imperativ ist nicht so schwer erfüllbar, als es scheinen möchte. Eine Handlungsweise entspricht einer Wirklichkeit; sie wird nicht widerlegt mit dem Argument, „wenn jeder so handelte". Es handelt nämlich jeder in jedem Falle wie er kann; jeder will also nur, sofern er kann, wenn er nicht ein Schwächling ist.

Die Handlung hat die Rücksicht nur als Reflexion auf die Zweckmäßigkeit des Mittels zur größtmöglichen Wirkung und Dauer an sich; einer andern bedarf sie nicht. Napoleon hat durchaus egoistisch gehandelt, und keine Person im modernen Europa hat Größeres für die Allgemeinheit geleistet. Deutschland, das unter seiner Hand litt, verdankt dem Druck dieser Hand die verhältnismäßig billige Lösung von überlebten Formen der Vergangenheit und die Durchführung rationaler Prinzipe. So ist das Großherzogtum Baden, das unter dieser gewaltigen Persönlichkeit aus Fetzen heterogenster Art zu einer erstaunlichen Einheit zusammenschmolz, für ein halbes Jahrhundert zum Muster eines liberalen Staates geworden. Der größte Egoist wurde so zum Abgott der Demokraten. Der allgemeine Vorteil und Nutzen ist nichts anderes als die Tatsache des Allgemeinwerdens eines Persönlichen, einer Umwertung, die einer großen Menge Gelegenheit zur Selbstbetätigung bietet. „Allgemein" und „Nutzen" ist natürlich relativ: der Feudalismus wird kaum seinen Nutzen in der Napoleonischen Tätigkeit gefunden haben.

Der Staat ist nicht bloß eine äußere Schutzvorrichtung, die edlen Inhalt sichern soll, sondern er ist selbst ein Kunstwerk, welches zwar wie ein Haus einen praktischen Zweck außer ihm hat, zugleich aber der Ausdruck eines Wollens, Gestaltens, eine Gliederung der Gesellschaft ist. Er ergibt sich unmittelbar aus der persönlichen Betätigung und beansprucht um seines Daseins willen nur eine Hemmung solcher Betätigung, welche mit seinem bestimmten Dasein, seiner jeweiligen Tendenz nicht übereinstimmt. Das Menschenleben zerfällt also nur da in einen Teil, „der nur dieses selbst betrifft und den Teil, der andere betrifft"

(Mill), wo der Mensch sich mit der Übermacht des Seienden vernünftigerweise abfindet. Aber auch hier wird ihm dieser letztere Teil ein Mittel um des ersten willen. Humboldt hat dagegen das führende und schaffende Individuum im Auge; er hätte dieser Einschränkung nicht bedurft. Der Schaffende setzt alles an und unter seinen obersten Zweck, die Idee; in ihrer Erfüllung liegt auch seine Befriedigung und Herrschaft, die im allgemeinen eine weitere ist als die des bloß vollführenden Staatsmannes.

Der Rationalismus nimmt eine abstrakte und divergierende Individualität als gegeben an und setzt ihr das Allgemeine als das Seinsollende entgegen. Kant spricht das letzte Wort dieses Seinsollens, wenn er den Wert einer Handlung schätzt im Verhältnis, als sie gegen Neigung und Egoismus, aus reiner Pflicht, entsprungen ist. In der Tat aber ist für den Rationalismus das Dasein des Staates selbst unter dem kategorischen Imperativ noch ein Wunder. Wenn sich der Einzelne gegen das Allgemeine, den Staat usw. erhebt, so negiert er es nicht schlechthin, sondern nur in seiner bestehenden, bestimmten Form. Gelingt ihm die Negation, so reformiert er nach seiner Idee; er hebt das Allgemeine zu sich empor, der er als Sieger über ihm steht. Eine Betätigung aber, wie Humboldt und Fichte sie voraussetzen, die absolute Spontaneität wäre, findet nicht statt. Schon in der Idee ist das Allgemeine als Form des neuen Inhalts beteiligt. Das Alte löst sich im Neuen auf; so ist Schaffen zugleich Vernichten; Erwerben ist Übervorteilung des Nächsten, nicht zwar im merkantilischen Sinne auf Käufer und Verkäufer angewandt, wobei jeder gemäß seiner subjektiven Idee (Verbrauchswert) seinen Vorteil hat, als vielmehr in der allgemeinen Konkurrenz. Man muß dem: „le propriété c'est le vol“ nur den moralisierenden Stachel nehmen, so steht es in seiner ganzen Harmlosigkeit da. Kultur ist Selbstbetätigung; der Staat ist die Veranstaltung und Organisation der Mittel, durch welche Kultur herrscht. Sollte der Staat jedem das Seinige absolut wahren, so müßte er alle Bewegung innerhalb seiner hindern. Denn darauf läuft der Kampf im Staate und um den Staat heraus, daß Einigen das Ihre genommen werde. Wo und wie ist ein neutraler Staat? Empörung gegen einen Staat, der keine Tendenzen hätte, keine Vorrechte schüfe, wäre Wahnsinn. Gerade der Kampf um Vorrechte, der Druck des Da=

seienden entfaltet die Kräfte der Persönlichkeit, eine hohe Kultur. «La contrainte de la décence et la contrainte de la presse ont été les causes de la perfection de l'esprit et du goût.» (Galiani.)

Der Ursprung des liberalen Staatsbegriffs liegt in dem rationalistischen Begriffe der Menschheit und Menschlichkeit. Er ist deren Erscheinung im zeitlichen Dasein, wie Schiller im vierten Briefe seiner „Ästhetischen Erziehung" auseinandersetzt. Daher wäre auch das Zwangsrecht des Staates nicht in irgendeinem persönlichen Machtverhältnisse begründet, sondern in der unmoralischen Abtrünnigkeit des Einzelnen von der Menschheit. Der Staat wacht nicht über Interessen, sondern über die Würde der Menschheit. „Setzt sich hingegen in dem Charakter eines Volks der subjektive Mensch dem objektiven noch so kontradiktorisch entgegen, daß nur die Unterdrückung der ersteren dem letzteren den Sieg verschaffen kann, so wird auch der Staat gegen den Bürger den strengen Ernst des Gesetzes annehmen und, um nicht ihr Opfer zu sein, eine so feindselige Individualität ohne Achtung darniedertreten müssen." Denn der subjektive Mensch empörte sich ja in diesem Falle auch gegen sein besseres Selbst!

Weil man ein Individuum und ein Recht vor dem Staate voraussetzt, witterte man im Egoismus eine absolute Negation des Staates. Da aber der Rationalismus selbst den feudalen Staat negierte, mußte er den Staat an sich wie einst Luther das Christentum an sich über sein Dasein in der Erscheinung hinausheben, damit nicht mit der Erscheinung auch das Wesen vernichtet werde. Es ging aber diesem Staatsbegriff wie dem Wesen des Christentums der Protestanten: er fand seinen Weg nicht mehr in die Geschichte zurück; er blieb in seiner seinsollenden, ansichseienden Wesenheit eine notwendige Voraussetzung, ein Postulat.

Die Dynamik der Staats- und Rechtslehre kann solche Voraussetzungen aufgeben. Der Mensch ist von Natur nicht frei noch allmächtig, noch hat er jeweils seine gefährliche Macht um irgendeines Zweckes willen an den Staat abgetreten. Die freie, selbstbewußte Persönlichkeit negiert den bestimmten Staat, nicht den Staat an sich; das neue Staats- oder Nationalprinzip, ist vielmehr ihre objektivierte Idee. Auf alle Fälle ist somit der Staat ein Prinzip der Anordnung nach dem „Vermögen" der Bürger.

Die Staats- und Rechtslehre verhält sich zur Kulturlehre überhaupt wie die Statik zur Mechanik.

14. Der Staat und der Wille zur Macht.

Der moderne Kulturmensch zeigt zweifellos die Merkmale einer inneren Erschlaffung, wenigstens soweit sein Wille in gesellschaftlichen und staatlichen Beziehungen ausgedrückt ist. Er leidet an seiner eigenen Vergangenheit. Im 18. Jahrhundert traten die Symptome zunächst in Frankreich zutage. «Dans le XVIIIme siècle ont croirait voir le coeur d'un libertin tomber en enfance. Humanité, bienfaisance, ces mots lui apparaissent tout à coup comme une rélevation.» (Frères Goncourt, L'Art du XVIIIme siècle.) Ein starkes Kulturgefühl, das nach einem andern Ziele strebt, erwartet dessen Erfüllung nicht vom Allgemeinen selbst, sondern sieht sich als auserwähltes Rüstzeug dieses Zieles an. Seltsam mischt sich dieser Geist mit dem Aufstreben in Deutschland, wo er auch bald die Oberhand tatsächlich gewinnen sollte. Galiani und Goethe erkannten den Geist des Chinesentums in seiner Geburt und prophezeiten ihm eine allgemeine, große Zukunft, die Uniformität, die Ruhe, die größtmögliche Bevölkerungsziffer, die Herrschaft eines mittelmäßigen Moralismus. Dieser Geist hat seitdem große Fortschritte gemacht.

Der Staat greift immer mehr *beschränkend* in die Bedürfnisse und Tätigkeiten des Einzelnen ein; der Sozialismus, welcher dazu treibt, möchte Ernst machen mit der rationalistischen Vorstellung, daß der Einzelne seine Naturrechte an die Gesellschaft abgetreten habe. Mit der Entrechtung geht aber etwas viel Schlimmeres zusammen, was geradezu die Kultur entkräftet und demoralisiert: dem Einzelnen werden seine *Pflichten* abgenommen, er wird entmündigt, „unzurechnungsfähig". Dieses Staatsprinzip lähmt, statt anzuspornen. Einst wurde jedem Individuum seine Handlung zugerechnet und somit das der Allgemeinheit Schädliche vernichtet. Eine junge Gesellschaft und Kultur, denen es noch an historischer, allgemeiner Substantialität fehlt, braucht eine strenge Disziplin. Später genügte es, das Individuum irgendwie durch Einsperren unschädlich zu machen, ohne den Bazillenherd gründlich auszuschneiden; man konnte ungefährdet „Gedankenfreiheit" gewähren. In Wechselwirkung mit sozialistischen Ideen hat aber die Wissenschaft die Idee des *Normalen* derart verflüchtigt und den Menschen als bloßes Produkt einer Vielheit zufälliger Bedingungen darzustellen versucht, daß *jeder* Einzelne zum Kranken, Abnormen, zum Sünder wird. Mit den *Vorrechten* ist die

Willensfreiheit, die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, kurz der Begriff der Pflicht vernichtet. In ihm lag der Hauptwert des kategorischen Imperativs. Wer viel fordert, von dem muß selbst viel gefordert werden; noch mehr: viel fordern kann nur, wer die größten Anforderungen an sich selbst stellt. Die Motive der heutigen Gesetzgebung und deren wissenschaftliche Formulierung setzen an Stelle der Wirklichkeit des Individuums eine farb- und wesenlose Eins, eine rein mathematische Größe, welche dann in der Bewegung bloß als Umsetzungsgelegenheit von Energie gilt, wobei das Nehmen und das Geben durchaus äquivalent seien. Diese Idee des Einzelnen ist wie jede naturwissenschaftliche Abstraktion eine begriffliche Einseitigkeit, die aber als oberste Wirklichkeit gilt, von der aus dann die Tatsächlichkeit die als durch zufälligen Hinzutritt fremder Bedingungen, also gewissermaßen als Verunreinigung, erzeugte Erscheinung der Idee begriffen wird. Entspricht nun der Einzelne nicht der Norm (und er kann ihr nicht entsprechen, es ist ein Unglück, Individuum, Erscheinung, nicht reine Manifestation der Idee zu sein!), so ist er durch das Äußere, durch die Bedingungen beeinflußt und also durch sie auch „entschuldigt". Die Gesamtheit übernimmt die Folgen seiner Handlung und sucht den Einzelnen zu bessern, um seiner Krankheit zu heilen. (Die Ideen des Evangeliums sind in der Tat diesen Ideen ganz parallel. Die Idee des Einzelnen ist der Heros der Selbstverleugnung und Hingebung; seine menschliche Schwachheit entschuldigt den wirklich Einzelnen und er wird entsühnt durch Hingabe an die Gemeinde, deren Idee die Selbstaufopferung und Entsühnung durch sie selbst in der Idee ihres Gottes ist. Sie sind allzumal Sünder und werden allzumal erlöst durch die Kraft der Gesamtheit, sofern sie den Willen [Glauben] zu ihr, zur Aufopferung des Selbst, der Individualität haben.)

Der negative Begriff der Freiheit, wie ihn Humboldt und Mill faßten, der letzte Schein der individuellen Autonomie wurde vernichtet von dem Gesichtspunkte aus, daß aller persönliche Erwerb auf Kosten der andern erfolge. Damit ist auch die Möglichkeit zur Bildung der Persönlichkeit benommen; denn eine solche, die Erscheinung des Selbstbewußtseins, ist eben nicht mehr abstraktes Ansichsein, sondern eine Überlegenheit, ein Machtverhältnis. Die Masse weiß solche Gelüste hintanzuhalten bei denen, die es

über die Gleichheit und Brüderlichkeit mit ihr hinausbringen möchten.

Schwäche der Individualität ist auch Schwäche der Gesamtheit, des Staates. Die Härte des Daseins und die Ungleichförmigkeit der Bedingungen hatte einst Männer gebildet; der Staat selbst hatte ein Streben und erzog die Individuen zu brauchbaren Vertretern seiner Idee, zugleich zu tüchtigen Reformern, welche die Wege zur Manifestation ihrer eigenen Idee kannten. Er bewertete das Individuum nach seinen Leistungen; vielmehr noch: das Individuum bewertete sich selbst eben durch den Staat, der sich auf seine Leistungen gründete. Tugend war Tüchtigkeit, Schwäche Laster. Es ist recht bezeichnend für die moralisierende und absolutistische Wertung der neueren Zeit, wenn Herder räsonniert: „Rom hatte harte Gesetze gegen Knechte, Kinder, Fremde; die oberen Stände hatten Rechte gegen das Volk usf. Wer diese Rechte mit größter Strenge verfolgte, konnte gerecht sein, er war aber dabei nicht menschlich. Der Edle, der von diesen Rechten, wo sie unbillig waren, von selbst nachließ, . . . der war Humanus, Humanissimus." Rechte sind Vorrechte und somit immer unbillig, d. h. auf Ungleichheit ruhend. Wenn die rührselige Humanität Herders Zweck der römischen Tugend gewesen wäre, so würde Herder wenig Gelegenheit gehabt haben, sich mit römischer Geschichte und römischem Rechte zu befassen.

Das Chinesentum dünkt sich als die Blüte und letzte Konsequenz der Weltgeschichte. Wohlgefällig blinzt die Kultur nochmals, bevor sie sich zum langen Schlafe anschickt. Wie sollte sie auch nicht die beste, das Produkt der Bemühungen aller andern sein, da sie doch die letzte der Zeit nach ist? Der Klassizismus sah wohl, daß nur dasjenige von Wert sei, was der Einzelne *in sich* und *durch sich* realisiert. Schiller kommt zu der Reflexion: „Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten? Woher wohl dieses nachteilige Verhältnis bei allem Vorteil der Gattung?" Heute kennt man nur noch den letzteren, den Vorteil der Gattung, ohne doch eigentlich sagen zu können, worin er besteht, ja man nennt ihn sogar immer noch Bildung. Er ist dem Kulturmenschen ein angenehmes Ruhekissen geworden. Die Palme kann ihm die Vergangenheit nicht nehmen, was braucht er um sie zu ringen?

In jener Zeit hat Goethe das Wort von der echten Bildung gesprochen, das Wort vom Erbe der Väter und dem Erwerb der Kinder, das Wort vom wahren Besitz.

Für eine künftige Kultur gibt es aber nur ein Ziel: das Zerbrechen dieser Last des an sich Allgemeinen, das Bewußtwerden eigener Kraft und eigenen Wollens. Es ist an der Zeit, die Lüge von der Gerechtigkeit und Menschlichkeit in den Staub zu treten; sie ist der Wurm, der an den Wurzeln der Individualität nagt. Es mag eine Täuschung aus edlen Motiven gewesen sein, die sie erzeugte, aber es war eine Täuschung. Wenn die Theorien jedoch der Reflex der Unkraft waren, so gehen wir den Gang der antiken Kultur im sinkenden Römerreiche.

15. Die Idee der Nation.

Der Staat ist die äußere Veranstaltung der Gesellschaft und ihrer Bildungsmittel; die Gesamtheit der idealen Bildungsmittel, durch welche der Mensch, soweit er dessen fähig ist, über das Allgemeine hinausgehoben, frei und Persönlichkeit wird, ist Religion. Sie ist der Zustand des Durchdrungenseins von Subjekt und Objekt: das Allgemeine hat sich im transzendentalen Selbste aufgelöst und ist damit überwunden. Insofern ist es dann nicht negiert, sondern in seinen Grund zurückgeführt: erlöst. Die religiöse oder innere Bildung führt somit auch das Allgemeine, den Staat über sich selbst, sein mechanisches Dasein hinaus zum lebendigen Volkstum, zur Nation, deren Wirklichkeit eben jene Verschmelzung des Transzendentalen und Allgemeinen, nicht mehr Gesinnung, sondern Ideal ist. So wird die Nation zur Synthese von Staat und Religion, deren Wirklichkeit darin besteht, Momente jener höheren Einheit zu sein.

Der Rationalismus gebar den modernen Staatsbegriff; der Idealismus, das Bewußtsein von der individuellen Freiheit, bildete den Begriff weiter zur Nation, der nun weit über das Gebiet des Ethischen hinausgreift. Lagarde ist der Prophet des nationalen Ideals. Religion als Nationalbewußtsein kann unter Umständen den Staat überleben; sie gestaltet sich dann selbst um und gebiert aus sich eine Art rudimentären Staates, wie die jüdische Theokratie und die römische Kirche solche waren.

Andrerseits können die Formen einer fremden Religion kosmopolitischen Charakters in Völker eindringen und dieselben erziehen

zu Fortsetzern der Kultur, welcher die Religion selbst ihr Entstehen verdankt. Diese Religion bringt Fermente genug mit sich, welche das äußere Dasein, den Aufbau der gewonnenen Völker umändern.

Ein Volk, das seine Religion aufgibt, ist kein Volk im eigentlichen Sinne, keine Nation. Bei den Deutschen erwachte das Nationalbewußtsein erst, als sie, d. h. ihre führenden Geister, stark genug waren, die fremden religiösen Formen nicht nur mit eigenem Inhalte zu erfüllen, sondern sie auch in diesem aufzulösen. Nationalbewußtsein wird so zum Bewußtsein und zum Streben nach einem gemeinsamen Ideal, wenn auch die Mächte der Vergangenheit: das eigene ethische Dasein und der Eindringling, die Kirche, noch im Kampfe um die Herrschaft liegen. Aus dem Kampf und Zerfall beider erhebt sich das Bewußtsein der transzendentalen Freiheit und Selbstherrlichkeit: die deutsche Mystik. Ihr vorangegangen war die äußere Emanzipation von Rom, die Kulturblüte unter den Hohenstaufen, das Nationalbewußtsein Walters von der Vogelweide. Aber die vielversprechenden Anfänge werden geknickt durch die römische Reaktion, wie es derselben noch viel gründlicher zum zweiten Male vor und mit dem großen Kriege in Deutschland gelang. Im Zeitalter der Reformation tritt die Nationalidee in ein neues Stadium; die Innerlichkeit und Unendlichkeit des Freiheitsbewußtseins sucht sich einen Leib. Nicht in den Ergebnissen liegt der Wert der Reformation, sondern in ihren Anregungen; nicht in Luther allein, nicht in seinem Katechismus, nicht in der evangelisch-protestantischen Kirche, sondern in dem gestaltenden, dem eigentlich „protestantischen" Elemente tritt die eigenste Wesenheit der Zeit zutage. Es findet sich vor allem in dem protestantischen Akte der Emanzipation von Rom und den begleitenden höheren, früheren Schriften Luthers; in dem protestantischen Prinzipe: „Der Papst ist kein Richter in Sachen, die Gottes Wort und Glauben betreffen; sondern ein Christenmensch muß zusehen und richten, gleichwie er auch danach leben und sterben muß: denn Glaub und Wort Gottes ist jedermann eigen in der ganzen Gemein"; weiterhin in dem Begriffe der Staatskirche, wenn sie auch bloße Übergangserscheinung ist, vielmehr noch in der Volksschule, durch welche die Nation ihre Idee verkörpert; es findet sich endlich in dem national gesinnten Humanismus und in der Kunst Albrecht Dürers. Darf man es der Zeit zum Vorwurf machen, daß sie nicht ihre gesamte

geistige Vergangenheit und mit dieser ihre substantielle Grundlage einfach wegwarf, sondern auf realen Grund baute; daß das Neue nur in der Idee, in der Art und Form des Gebäudes, nicht aber in seinen Materialien lag? Mag Eckehart tiefer gewesen und weiter gegangen sein als Luther: die Geschichte wertet nicht nach dem Gewollten, sondern nach dem Vollführten.

Mit dem Protestantismus ist das Prinzip der Vernunft, d. h. der Freiheit herrschend geworden im geistigen Leben. Was er selbst nur anregte, vollzog der Rationalismus, dem jeweils neues Leben zuströmte aus den Tiefen mystischer Erkenntnis. Die neuere Philosophie ist das eigenste Produkt des protestantischen Freiheitsbewußtseins, auch wo sie in äußerem Zusammenhang mit der Kirche bleibt wie bei Montaigne, Descartes, Pascal.

War der Rationalismus und seine religiösen Gebilde auch negativer und untergeordneter Natur, wozu nicht etwa schaffende Geister wie Spinoza und Leibniz, sondern der erzeugte Durchschnitt wie Deismus, Aufklärung usw. zu rechnen sind, so war er doch die Vorbedingung des neuen Positiven: der idealistischen Philosophie und aller ihr nahestehenden, in religiösen Tiefen wurzelnden Persönlichkeiten wie Lessing, Herder, Schiller, Goethe. Es gibt für Deutschland kein anderes nationales Heil als den Anschluß an seine klassische Kultur, das Schöpfen aus den Quellen, die sie eröffnet hat.

Hiermit ist nicht das gesamte nationale Dasein, sondern nur dessen Krone berührt, welche der natürliche Abschluß, das Ergebnis der nationalen Gestaltung ist. Diese umfaßt also auch die materielle Unterlage, das gesamte ethische Dasein des Volkes. Das nationale Lebensprinzip liegt aber in der Krone, in der herrschenden Idee, durch welche die Gesamtheit Licht und Wärme, die Intensität ihres Daseins erhält. Die Idee muß sich ihren Leib, die materielle Erscheinung gestalten. Die Idee ist am Volkstume und seiner Gestaltung das Primäre; von ihr aus erfolgt die Organisation; sie fordert die Mittel, Bedingungen und Gesichtspunkte ihrer Verwirklichung. „Die Nation besteht nicht nur aus der Masse, sondern aus der Aristokratie des Geistes: die Nation lebt nicht von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft“ (de Lagarde).

Die kulturelle und religiöse Idee der Freiheit nun ist das Ziel, nach welchem sich das materielle Dasein des Volkes zu ge-

stalten hat. Alles andere muß hinter der Idee der unendlichen Freiheit der Persönlichkeit zurückstehen und sich ihr als Mittel unterordnen. Das Verhältnis zu dieser Idee ist Religion, ihre Durchführung Vaterlandsliebe, die damit aus der Sphäre des leeren oder verlogenen Geschwätzes und der materiellen Motive hinauskommt. Die Politik dieser Idee hat Lagarde gelehrt; sie ist heute noch paradoxer und noch dringender notwendig als in der Zeit während und unmittelbar nach Gründung des Reiches, an welcher der Patriotismus sich nicht genügen lassen darf, da sie erst ein sehr äußerlicher Anfang zur Verwirklichung der nationalen Idee ist. Der Rationalismus und sein Erbe, der Liberalismus, hat seine Aufgabe erfüllt und muß sich, um nicht unter die Räder zu kommen, in den Dienst der *positiven* Idee stellen, d. h. er muß — zum Entsetzen eines jeden „Realpolitikers“ sei es gesagt — Idealismus werden, nicht ein schwärmerischer, gutmütiger, humaner und harmloser, sondern ein rücksichtslos zugreifender Idealismus auf *dynamischer* Grundlage. Seine Aufgabe zerlegt sich in die Herstellung einer äußeren Machtstellung auf Grund des *eigenen* ethischen Daseins und in die ethische Bildung der Bürger. Können wir in der Industrie mit reicheren Ländern nicht konkurrieren oder nur Scheinwerte, verderbliche Bedürfnisse und ein Proletariat erzeugen, so muß eben dieser Art Industrie abgesagt werden. Der Nationalreichtum ist etwas anderes als ein plutokratisches Regiment. Reichtum ist Stärke; aber der übermäßige Reichtum Einiger neben der Armut der übergroßen Mehrzahl ist Schwäche, Krankheit. Überdies erweist sich jetzt schon deutlich genug, daß diese Kapitalanhäufungen kulturell unfruchtbar geblieben sind: es fehlt den Besitzern die ideelle Bildung; sie haben keinen Zweck zu ihrem Mittel, es bleibt Zweck seiner selbst. Das gilt nicht allein für amerikanische Plutokraten und ihre barbarische Kulturprotektion.

Die ethische Bildung ist zugleich Lösung der sozialen Frage. Die Bildung im Sinne der nationalen Idee hat aufzuklären über das Notwendige der Bedürfnisse, wodurch zugleich die Industrie geregelt wird: wofür keine Konsumenten im Inlande sind, das kann nur auf Absatz ins Ausland, d. h. auf Produktion wirklicher nationaler Werte angewiesen sein. Die ethische Bildung oder innere Politik hat vor allem den Begriff der Pflicht als Hingebung an das nationale Ideal und der Verantwortung einzuprägen. Wer

seine ganze Kraft in den Dienst einer Idee stellt, hat das Recht und das gute Gewissen, mit seinen Forderungen an die Grenze des Möglichen zu gehen. Wer nicht selbst frei und produktiv d. i. setzend die Idee ist, erhält durch die Idee, die ihm gesetzt ist, durch die ethische Forderung, seinen Lebensinhalt, von der höheren Idee naturgemäß den höheren Inhalt. Die nationale Kraft drängt nach Expansion, nach Kolonisation. Krieg und nationale Wehrkraft sind die äußeren Schutzmittel derselben; ihr wahres Mittel ist die Auflösung des Fremden in nationalem Wesen und die Gewinnung reeller Werte: das wäre die Aufgabe, der Gesichtspunkt der äußeren Politik. In diesem und nur in diesem Sinne ist Zunahme der Bevölkerung ein wünschbares Zeichen von Kraft. Kolonisation, Industrie und Weltpolitik haben ihr Vorbild nicht an England zu nehmen, wobei doch nur ein Zerrbild englischen Daseins herauskommt; sie sind vielmehr gegeben durch das Verhältnis der nationalen Idee zu den Mitteln und Möglichkeiten, nämlich den geographischen Bedingungen in ihrer Gesamtheit.

Die Nationalidee bedeutete, wenn sie herrschend geworden, das Ende der gesamten politischen Misere. Aus ihr ergäbe sich eine rationelle Finanzpolitik, das Ende der Schuldenwirtschaft, eine genügende und gerechte Besteuerung, weiterhin die Ablösung des allgemeinen Wahlrechts und letzten Endes des gesamten Parlamentarismus, die gründliche Heilung der Krebsschäden, Börse und Presse, der letzteren durch gesetzliche, gerichtliche Erziehung des Verantwortlichkeitsgefühls. Die größte Aufgabe dieser Politik ist die Gestaltung der Schule, des Barometers der kulturellen Höhe. Sie nährt sich von der ethischen Idee und nicht von den Abfällen des naturwissenschaftlichen Materialismus, besonders von dessen unglücklichstem Gebilde, der Psychologie. Unsere Schule ist das größte Denkmal der Tatsache, daß man in Deutschland nicht mehr weiß, was Bildung sei, daß an Stelle der Religion der Materialismus, an Stelle der Idee das Institut, an Stelle der Persönlichkeit die Masse und ihr Wahlrecht, an Stelle des Strebens der zufriedene Hochmut auf das Seiende, in Summa: an Stelle der Zukunft die Vergangenheit getreten ist. Gibt es noch eine deutsche Philosophie? eine deutsche Religion? eine deutsche Kunst? In ihnen allein aber manifestiert sich das nationale Leben in seiner Wesenheit.

III. Das Ideal.

A. Die Bildung des Ideals: Religion.

1. Überblick.

Die Kategorie der Religionsphilosophie ist wie die der Wissenschaftslehre die Substanz; sie hat aber hier eine andere Bedeutung. In der Wissenschaftslehre sind die Form und der Inhalt zu untrennbarer Einheit (Begriff) zusammengeschmolzen: die Substanz ist hier in der Erscheinung selbst, nicht hinter oder neben ihr, als deren Wesen, als Begriff, in dem Form und Inhalt, Sein und Denken, Tätigkeit (Erkennen) und Objekt (Erkanntes) identisch sind. In der Religion dagegen reflektieren das Subjektive und das Objektive, die Form und der Inhalt gegeneinander. Ihr Objekt steht daher im Gegensatz zu dem Begriff, der adäquater Ausdruck ist, als Symbol, das mehr oder weniger zufälliger Vermittler einer neuen, unendlichen Wesenheit, eines starken Wollens und künftigen Daseins ist.

Der Objektivismus in den Religionen ist nur eine frühere, anthropomorphere Form des Objektivismus der Wissenschaften. Während dort eine persönliche Ursache und Wesenheit hinter und über die Erscheinung gesetzt wird, hat die Wissenschaft diese Ursache zu ihrer unpersönlichen Substanz weitergebildet. Noch sind ihr aber Ursache und Erscheinung getrennt und gelten als in zeitlichem Zusammenhange stehend. Es liegt der ganzen Metaphysik das richtige Fühlen zugrunde, daß Wirklichkeit nur da sei, wo freie Wirksamkeit, Wille und Selbstheit sei. Die nominalistische Wissenschaft hat nun den Begriff der objektiven Ursache aufgelöst. Deshalb entbehrt sie auch des Bodens der Wirklichkeit des transzendentalen Zusammenhangs mit der Gesamtheit des Lebens; sie hängt in der Luft und wird erst durch die idealistische Philosophie mit der obersten Wirklichkeit, der Selbstheit, der wahren Substanz in Beziehung gesetzt. Zu gleicher Zeit hat die Religion auf eigene Weise den Versuch gemacht, sich vom Objektivismus zu lösen. Durch die idealistische Philosophie ist die Vereinigung von Religion und Wissenschaft als Stufen desselben Lebensprozesses wieder vollzogen. Die Wesenheit beider ist nun nicht mehr jenseits der Erscheinungen, in einem fremden Selbste, sondern die Substanz und Göttlichkeit ist in mir selbst.

Das Objekt der Wissenschaftslehre ist aus dem religiösen Objekte entstanden. Beide haben ihre Bedeutung, ihre Wirklichkeit nur in ihrer Beziehung auf den Willen, d. h. ihre Wirklichkeit ist, Motiv zu sein; ihr Ansich ist nur Postulat. So handelt in Wahrheit die Ethik von der Wirklichkeit alles Objekts. Sofern nun das Wesen des Objekts aus persönlicher Freiheit und Spontaneität gesetzt wird, hat es eine Wirklichkeit ganz anderer Art als dasjenige, dessen Wesenheit und Wirksamkeit allgemein und durch Passivität bestimmt ist. Es ist dann Ideal, eine Wirklichkeit für die schaffende Persönlichkeit allein und weiterhin durch sie für den Kreis derjenigen, die gleichgesinnt und gleichgerichtet, von der Macht des Ideals erfaßt werden. Das Ideal hat eine beschränkte Wirklichkeit nach dem Umfange, dafür aber eine um so höhere im Willen, im ganzen Sein der an ihm beteiligten Persönlichkeiten. Das Ideal ist eine intensive Wirklichkeit.

Es ist und bleibt Ideal, intensive Wirklichkeit, solange es auf freie Persönlichkeiten wirkt, solange jede ein eigenes und freies Verhältnis zu ihm hat. Im Maße als es sich verbreitet, sich in die Gesellschaft einbildet und die Gesellschaft nach sich umbildet, verliert es den Charakter des Ideals. Es ist dann nicht mehr etwas, was des Strebens und Kampfes des Edlen und Freien wert wäre; sie haben ihr Werk getan, und das Ideal ist zu einer allgemeinen Wirklichkeit herabgesunken; es hat sich in eine allgemeine (moralische) Forderung verwandelt, in eine extensive Wirklichkeit, die jeder als solche in sich aufnehmen muß, um auf die Höhe des gesellschaftlichen Durchschnittes zu kommen. Staat, Schule, Sitte, Polizei usw. sind die Institution dieser extensiven Wirklichkeit.

Die Erörterung der Beziehung des Ideals zum Willen, der höheren Ethik, ist dem letzten Abschnitt vorbehalten. Hier, in der Religionsphilosophie, handelt es sich um das Ideal als solches, das Symbol und um seine Bildung. Das Symbol hat zum Begriffe also dasselbe Verhältnis wie das Ideal zum allgemeinen Motive (Forderung): das Symbol ist das Ansich der intensiven Wirklichkeit, wie der Begriff das Ansich der extensiven oder allgemeinen Wirklichkeit ist. Diese allgemeine Wirklichkeit oder Forderung nimmt in Bewußtsein der Beteiligten substantielle Bedeutung an: sie wird notwendiger Grundbestandteil des gemeinsamen Bewußtseins und Denkens, der Vernunft, ohne welche Gemeinsamkeit

überhaupt weder Bewußtsein noch Denken ist. Sie wird so eine Komponente alles Handelns, des Symbols und dessen Verwirklichung, des Ideals, etwas, worauf man „Rücksicht" nimmt, was einem natürlich ist. Hierin und in nichts anderem liegt der Sinn des Natürlichen und der Natur; sie ist der Reflex der Grundlagen der Vernunft und ihrer Verwirklichung, der Gesellschaft, in objektive Substantialität. Es wird dieser Grundlage der Charakter des Absoluten zugeschrieben, gegenüber dem das Bewußtsein und das Selbst abhängig, nur passiv und bedingt, unfrei ist. So entsteht eben jene ansichseiende Natur mit ihrer ansichseienden Ursache, dem Schöpfer, und jenes ansichseiende Moralgesetz mit seinem ansichseienden Gesetzgeber: die objektivistische Metaphysik. Ihr entspricht noch die Schleiermachersche Definition von Religion als des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit.

Hat nun die Wissenschaft Gott oder das jenseitige Selbst, mit dem wir in keinem vernünftigen Verkehre stehen, durch den Begriff zu erfassen, zu erschließen gesucht, so wollte die Mystik die Gottheit *erleben*, im Gefühle erfassen. Der Weg dazu war das große Gebet der Seele, die Askese, die Weltüberwindung, die Freiheit der Seele. Daß dieser Zustand der Seele Gott und das Göttliche selbst sei, ist die Grundlage der Mystik. Aber sie konnte nur in den seltensten und höchsten Fällen, wie bei Eckehart, Gott als das frei hinströmende, unendlich überfließende und schrankenlose Selbst erfassen; die Lehre wurde immer zu einem Kompromiß mit dem Objektivismus, danach Gott eine ansichseiende Einheit, eine Ursache *über* dem Selbste, der Seele sei. Die Seele ist nur göttlichen Ursprungs, ihre Selbstheit etwas, was abgestreift, verloren werden müsse. Darum bin noch immer nicht Ich frei, wirkend und schaffend, sondern nur jenes Etwas *in mir*, das zwar *mein* ist, womit ich aber nicht identisch bin. Auf diesem Wege wird noch das ansich Allgemeine eben einfach hypostasiert und ihm Spontaneität zugeschrieben; ich bin dabei nur Werkzeug, Mittel. Dies ist der rationalistische Sinn der transzendentalen Freiheit bei Kant und der Sinn der ganzen Philosophie Hegels. Die Seele ist göttlich, unsterblich; aber sie ist nur Emanation der Gottheit, hat etwas Diesseitiges, das doch immerhin nur aus einem unvernünftigen Willen — wir sagen bescheiden: „unerkennbaren, höheren Willen" — einer solchen Gottheit hervorgehen könnte; sie steht mitten inne

zwischen Gott und Welt, Gut und Böse; sie ist unfrei, denn ihre Individualität, ihre Selbstheit ist nicht ihr eigen, nicht ihr Wesen, sondern dieses ist Gottes, was sie selbst nicht ganz ist. Sie ist göttlichen Wesens und Ursprungs, aber nicht Gott selbst. Darum steht über ihr und über der Freiheit ein Sollen.

Gemäß der Auffassung Gottes und des Absoluten hat auch die Vernunft in den philosophischen Lehren einen, wenn auch vielfach schillernden, doch immer absolutistischen Charakter. Sei sie nun das Organ, um Gott zu erkennen, oder die Erkenntnis irgendwelcher transzendentalen Wirklichkeiten und absoluten Forderungen (Moral): immer ist sie das Mittel, ein für allemal inhaltlich bestimmt durch den absoluten Zweck, während doch ihre Wesenheit rein formal ist und nur die Angemessenheit des Mittels, die Zweckmäßigkeit verlangt, das Herrschen des freien Zweckes über das Mittel.

2. Das Symbol.

Über der allgemeinen Wirklichkeit erhebt der freie Wille eine neue, in der die alte als Objekt, als Mittel der Objektivation, mit einer transzendentalen Wesenheit verbunden ist: das Symbol.

Es ist oben gesagt, das Objektive am Symbol sei zufällig. Tatsächlich kann eine gewaltige Kraft jedes Objekt zum Symbole erheben, zum Mythus machen, denn es wird in diesem Vorgang seiner eigenen objektiven Wesenheit beraubt, an deren Stelle die transzendentale Wesenheit tritt, welche eine neue Lebenswertung, einen neuen Höchstwert und damit eine neue Abstufung der Werte bedingt. Das Objekt ist durch das historische Dasein gegeben; in diesem ist nichts, was auf die neue Wesenheit hinwiese. Aber das Objekt verknüpft das Alte und Neue; es ist der Weg, um zu den Herzen der Menschen zu sprechen, das Mittel des Neuen, sich durchzusetzen und allgemein zu werden. Deshalb ist es um der Wirkung willen zweckmäßig, nicht das beliebige Objekt zum Träger der neuen Wesenheit zu gestalten, wie auch der Schaffende durch seine Bildung mit der allgemeinen Wertung zusammenhängt und an ihr eine Bedingung seines eigenen Schaffens hat, sondern das Objekt, welches schon symbolische, religiöse Bedeutung hat, im Sinne der eigenen Idee umzugestalten. Darum schließt jede neue Religion an den vorhandenen Mythus an, wie die neueren Forschungen gerade an der christlichen Religion zeigen. Auf diese Weise entwickeln sich

religiöse, mythische Objekte in immer neuen Gestalten, wobei frühere Bedeutungen und Wesenheiten schwinden. Von ihnen legen späterhin nur noch zufällige Züge und archaische, dem neuen Wesen gegenüber sinnlose Einzelheiten Zeugnis ab. Gerade im Mythus und Kult aber erhalten sich solche Dinge, auch wenn ihr Sinn längst vergessen ist, besonders lang und erfreuen sich der Zuneigung und Pflege. Es ist damit noch das alte Objekt und ist es zugleich nicht mehr. Der mystische Erlösergott des Christentums ist nicht mehr die Feuergottheit der Naturkulte; Zeus, der Gott der Gerechtigkeit, ist nicht mehr die Lichtgottheit der älteren Zeiten, wenn auch der historische Zusammenhang sie verbindet und zwar mehr als äußerlich, da der gesamte gesellschaftliche Zustand, deren Symbol die neue Gottheit ist, durchaus auf jenem früheren ruht und noch dessen einstige Forderungen, wenn auch als natürliche und selbstverständliche, erfüllt, deren Symbol sie einst war.

Religion ist die Geburt des Symbols, die intuitive Ineinsbildung des unendlichen Gefühls und des reflektierenden Objekts. Die frei hinströmende unendliche Selbstheit, mit dem psychologischen Namen des Gefühls bezeichnet, bedarf eines Objekts, an dem sie sich bricht und vom dem sie (als Bewußtsein) zum Selbst zurückkehrt. Der Zusammenhang zwischen Gefühl und Objekt ist aber ein lockerer, was mit dem Worte Symbol bezeichnet ist. Das Objekt ist vorläufig noch selbst etwas, nämlich etwas anderes, als es als Symbol bedeutet. Es regt das Gefühl nur an, deutet an; es überträgt und übermittelt noch nicht. Die Übermittlung einer transzendentalen Wesenheit ist Aufgabe des Ideals und seiner Verwirklichung. Der Zufall, mit dem das symbolische Objekt seiner transzendentalen Wesenheit gegenübersteht, ist im Ideal in Notwendigkeit verwandelt: das ideale Objekt ist einziger und adäquater Ausdruck der Wesenheit.

Daher ist das religiöse Verhältnis das unendliche Schauen und Erkennen, die Ruhe und Kontemplation, die Versenkung, das tapas (Brüten), das Stillesein. Das religiöse Verhältnis ist dem Verhältnis zum Ideal gegenüber das allgemeinere, häufigere, eine Vorstufe, zu der mehrere gelangen.

Innerhalb der Gesamtheit des Daseins, zu der das Religiöse durchaus Beziehung hat, ist das rein Religiöse nur die erste Möglichkeit eines Ideals und einer Objektivation, die Erfüllung und

Durchdringung eines Objektes mit persönlichem, unendlichem Inhalte, der durch das Objekt auf die Persönlichkeit reflektiert. Es ist also zunächst der Reflex der eigenen Innerlichkeit, die objektive Anschauung der inneren Göttlichkeit in einem Objekte, das an sich, d. h. allgemein nicht diese Wesenheit hat. Das religiöse Verhältnis verharrt somit noch in der Innerlichkeit, wenn es auch eine erste Beziehung nach außen sucht. Seine Wesenheit ist Ruhe, Insich- und Beisichsein. Sobald das religiöse Verhältnis lebenbestimmend wird, über die Ruhe, das Insichsein zur Handlung und Äußerung fortschreitet, wird das Objekt zum adäquaten Ausdrucke seines Inhaltes, der aus Unendlichkeit somit in endliche Wesenheit eingeht. Die schöpferische Handlung macht das persönliche Verhältnis zum Objekte zu einem allgemeinen. Dabei wird die Beziehung von Person zu Objekt zu einer wesentlichen Eigenschaft des Objektes selbst: Inhalt und Form werden identisch, denn alle Teilnehmenden haben sowohl an der Form als am Inhalt nur *passiven* Anteil.

Im schöpferischen Handeln verwandelt sich das Symbol in das Ideal.

Die Lebensgebiete sind nicht in sich abgeschlossene, nach Qualitäten bestimmte Gebiete. Ihre Einheit ist *im Leben selbst*, und dieses Leben schafft erst die Qualitäten als festgesetzte und differenzierte Äußerungen; die Qualitäten beruhen demnach auf Quantitäten. Darum hat auch jedes Gebiet die Möglichkeit, eine Totalität in sich darzustellen, eine Lebensanschauung zu geben. Das religiöse Verhältnis ist also in *jedem* Gebiete möglich und jedenfalls ein Moment am Schaffen, welches das über sich selbst hinausgehende religiöse Verhältnis ist. Insofern ist das Religiöse, wenn auch nicht gerade der Quell alles Schaffens, so doch dessen Begleiterscheinung, seine erste Stufe schlechthin, auf der Subjekt und Objekt noch in Selbständigkeit und somit im Gegensatze verharren.

Das verwirklichte Ideal ist das Allgemeine. Es ist also in gewissem Sinne der Gegensatz des Religiösen; doch hat es in jeder Beziehung dieselben Elemente wie dieses. Der Begriff, die Erscheinung des Allgemeinen, ist die Identität von Form und Inhalt, d. h. wesentlich von Subjekt und Objekt, die im Symbole noch getrennt sind. Das Verhalten des Individuums ihm gegenüber ist die Passivität, wenn auch der Rest von Subjektivität und Spon-

taneität, der in Schwachheit und Insichsein, in unfaßbarer Individualität verharrt, ihm für die Teilnehmenden den Charakter des Symbols geben kann und also auch zu ihm ein religiöses Verhalten möglich ist. Diese Bedeutung hat das religiöse Objekt jeweils, wenn es eine Religionsgemeinschaft (Gemeinde, Kult, Lehre) begründet und den Gliedern innerhalb seiner einen Rest von Subjektivität und einen Schein von Freiheit (Frömmigkeit) erlaubt, im übrigen aber deren Gehorsam und Passivität beansprucht.

Die Grundlage des Symbols wie die des Begriffes ist Substanz in der Reflexion von Aktivität und Passivität. Die Einheit beider Elemente beruht nicht auf der zugrunde liegenden, ansichseienden Substanz, sondern diese ist nur das Postulat ihres gegenseitigen Übergehens, Vereinigens und Trennens. Substanz ist also ebensowohl Resultat als Grundlage, das Wesen der Bewegung schlechthin. Sie ist die Wirklichkeit mit transzendentaler Bedeutung. Im Bewußtsein des Einzelnen hat sie ihr Dasein als reines Objekt: die Tatsache der Passivität, der Existenz eines Anderen. Zugleich aber ist diese Form Ergebnis der Aktivität, des Selbstsetzens und Abbildens des reflektierten Selbst im Objekte: des Anthropomorphismus. In jeder dieser Erscheinungen hat Substanz transzendentale Bedeutung: sie ist Prinzip des Lebens, des eigenen und fremden.

Gibt die Passivität wesentlich die Form alles Seienden, d. h. des Objektes, so erhält es seinen Inhalt durch persönliches Teilnehmen, durch Übergehen aus dem Einen in den Andern, nämlich das Ansichsein dessen, was aus Spontaneität und Freiheit durch jene Form allgemein wird, d. h. in die andern überfließt und sich also zum wesentlichen Bewußtseinsbestandteil des Teilnehmenden macht. Dem Schaffenden ist der Begriff, das Objekt auch in seiner Bildung gegeben. Es wird aber für ihn Symbol dadurch, daß er es mit neuer Wesenheit erfüllt und zum Träger dieser Wesenheit macht.

Im Übergehen eines durch Passivität Gegebenen und des aus Spontaneität Geschaffenen zu Identität beider, wobei jenes als Form dieses als neue Wesenheit aufnimmt, ist das logische Verhältnis des Symbols zum Begriff, die Umwandlung des Ideals in das Allgemeine enthalten. Zur Identität gelangen beide dadurch, daß das Objekt durch die Handlung und Äußerung zum Ausdruck der Wesenheit und diese Synthese für alle weiterhin Teilnehmenden

eine Einheit wird, weil sie nicht wie der Schaffende zugleich aktiv und passiv, sondern nur auf letztere Weise an ihr beteiligt sind. Das passive Teilnehmen am Objekte, das somit zum Motive wird, ist die eine Seite der Ethik. Bei aller Objektivierung ist Passivität beteiligt, also auch beim Schaffen schlechthin. Somit fällt auch dieses unter den Begriff der Ethik. Das Objekt, das sich zum Mittel des spontanen Schaffens eignet, ist ebensowohl Motiv wie dasjenige, welches als Allgemeines sich in der neuen Handlung weiterhin verwirklicht. Alle Handlung ist Verwirklichung, Objektivation. Andrerseits aber ist alles Seiende aus Spontaneität hervorgegangen. Auch die Beschränkung in und durch Passivität ist ein Akt einer fremden, entgegengerichteten Spontaneität. Somit fällt alles Seiende und alle Handlung unter den Begriff der Kunst, des Hervorgehens aus Spontaneität. So wird einerseits Kunst zu einem Spezialbegriff der Ethik, andrerseits ist diese selbst nichts als ein Ergebnis der Kunst, das den Charakter der Synthese von Objekt und (transzendentalem) Subjekte aufgegeben hat: das Handeln nach allgemeinen Motiven ist indirekt durch Spontaneität veranlaßt. Motive sind im Bewußtsein substantiierte Resultate aus freier Handlung; Motive, d. h. Wirklichkeiten, sind latente Handlungen. Ein ähnliches relatives Verhalten, wie das von Ethik zu Kunst, hat der Begriff zum Symbol. Sofern jedes Objekt Träger und Mittel einer neuen Objektivation sein kann, kann es auch Symbol sein, d. h. Träger des neuen Wesens für das eine Individuum allein, das es zu seinem religiösen Objekte erwählt hat. Wo überhaupt Religiosität vorhanden ist, findet sich dieser Rest von Spontaneität, von Gefühl, das in Verbindung (Reflexion) mit irgendeinem Objekte zum Bewußtsein kommt. Andrerseits aber umschließt der Begriff der Religion in üblichem Sinne eine adäquate Wesensübermittelung durch das Objekt, wodurch dieses für alle, die auf rein passive Weise an ihm teilnehmen, zum Begriffe wird. Für den Schaffenden, sofern er schaffend ist, ist zunächst alles Objekt Symbol; Religiosität ist somit eine Vorstufe des Schaffens; für den Passiven ist alles ein Zwang, eine äußere Bedingung. Der Name Religion für sein Verhalten ist nur noch eine Konvention, der eben am Objekte haftet.

Weil die Grundlage des All Substanz ist und also dessen Elemente einen gemeinsamen Ursprung aus Transzendenz (durch Hand-

lung) haben, kann sich das religiöse Objekt zum Symbol der Objekte schlechthin, als welches es das objektive All oder die Passivität und Reflexion als solche repräsentiert, erweitern und mit transzendentaler Unendlichkeit erfüllen lassen, wodurch die Gegensätze der Bewußtseinsobjekte und des Selbstbewußtseins, also auch der Aktivität und Passivität in Eins zusammenfließen: die absolute Einheit, die unio mystica, eine letzte, höchste Identität von Subjekt und Objekt. Der Gegensatz des Innen und Außen hat damit aufgehört: die Vielheit ist durchflutet von dem Urquell, aus dem sie fließt, dem Selbst. Der Einzelne kann so auch in sich zurücknehmen, vernichten, was die andern aus sich hervorgebracht haben. Der Akt der mystischen unio ist jeweils eine solche Vernichtung des Seienden und Differenzierten, welcher der neuen Wesenssetzung und Objektivierung vorangeht. Vom Objekte bleibt dabei nur noch das Symbol in mehr oder weniger praktischer Selbständigkeit, das aber wiederum nur ein Moment am Bewußtsein selbst ist: seine Passivität ist die Aktivität eines Andern.

Das ist die Grundlage der Metaphysik, welche diese letzte Synthese objektiv hypostasiert und, wenn auch zugleich als Grund des Subjekts setzend, doch die objektive Hypostase diesem überordnet als das Primäre, um dann auf sie wie auf ein beliebiges Objekt die Regeln der Logik anzuwenden, wodurch die Substanz natürlich sofort zum Differenzierten, zum Objekt unter Objekten wird.

Das Problem der Metaphysik ist auch dem kritischen Idealismus nicht erspart. In seiner bisherigen Entwicklung hat es immer die mystisch-rationalistische Form des hypostasierten Allgemeinen, das, wenn es auch den Sinn der Naturkausalität verloren hat, doch in der Form des absoluten Subjekts schon in dem Menschen als Anlage vorausgesetzt ist. Durch den Kantischen Kritizismus ist alle Form des Objekts auf das Subjekt übertragen; aber die Form selbst ist apriorisch, objektiv, an sich allgemein. Nicht die Persönlichkeit erzeugt und schafft, sondern das Allgemeine an ihr oder das zugrundeliegende Substrat, der absolute Geist, schafft. An ihm hat die Persönlichkeit teil. Wie? Die Frage ist im Grunde gleichgültig; ob mathematisch oder dynamisch oder mystisch: jedenfalls ist das Selbst nicht das Ganze.

Da aber die Persönlichkeit nicht über sich selbst, über ihr Bewußtsein hinaus kann, ist ihr Selbst der ganze Sinn der Totali-

tät. Das Allgemeine ist nicht absolut, sondern Ergebnis der Vernunft, d. h. der Tatsache der Passivität am Selbst, welche Tatsache aber ihre Wesenheit immer wieder durch das Selbst erhält. Damit ist aber das fremde Selbst, d. i. die erscheinende Vielheit gegeben. Soll nun dieser eine absolute Einheit zugrunde gelegt werden, oder ist diese Einheit oberste Synthese? Die Vernunft und der Begriff kann ein- für allemal nicht über sich selbst hinaus; seine Wesenheit ist die Zweiheit. Darum hört hier seine Möglichkeit auf; darin ist die Metaphysik verwerflich. Die Einheit kann erlebt werden; das Selbst kann die Zweiheit überfliegen, für sich selbst vernichten; aber vernünftig ist dieser Zustand nicht, und das Selbst geht dabei doch nicht aus sich heraus, nicht in etwas anderes über: es bleibt das bestimmungslose und unbestimmte Selbst. Das Vernichten der Wirklichkeit soll darum nicht Zweck sein; denn damit würde der mystische und pessimistische Nihilismus erstrebt. Es ist vielmehr Übergang, Mittel zu einer neuen, höheren Wirklichkeit. Für eine wahrhaft idealistische Philosophie des Schaffens muß der Nihilismus als abnorm, als Krankheit gelten.

Es ist für die kritische Philosophie gefährlich, sich auf den Boden der Metaphysik zu begeben, weil ihr selbst der Begriff, das Differenzierte, zum Symbol des All werden muß. Sobald die Philosophie an das Problem der Transzendenz rührt, redet sie symbolisch; der Begriff sollte dabei mehr ausdrücken als in seiner Möglichkeit liegt. Im Zusammenhange mit dem Ganzen, dessen Sinn die freie Idee und dessen Ursache die Begeisterung ist, weist es über sich hinaus: er befreit und erregt im Hörer, sofern dieser überhaupt solcher Erregung zugänglich ist, den religiös-mystischen Akt, welcher die große Synthese aus eigener Spontaneität ermöglicht; und mehr zu tun ist weder der Kunst noch einer andern Betätigung möglich.

Das große Symbol der neueren Zeit ist die Substanz, zum Wahrzeichen der letzten Einheit und der transzendentalen Bedeutung erhoben von ihrem Propheten Spinoza. Sie ist in ihrer Weiterbildung durch Kant und die Romantik, welche ihr den Charakter des Objekts nahm, zur großen Grundlage der Religion des Protestantismus und Individualismus geworden, Religion nämlich, insofern sie die Gemeinsamkeit des Objekts, des philosophischen Begriffes und somit des vernünftigen Austausches gibt, dessen,

was jeder aus seinem selbstherrlichen Dasein hervorgebracht hat. Nur da ist wahrhaft Religion, wo die Weiterbildung des Objekts möglich und gestattet, ja gefordert wird. Sie ist das höhere Band der Gemeinschaft, das Postulat des vernünftigen Verkehrs und des Austausches innerster Güter ist. Ohne die vernünftige Gemeinschaft und diesen Austausch ist das religiöse Objekt dem Einzelnen für sich selbst nicht nötig. Das Wesen der Religion liegt im Bewußtwerden der Selbstherrlichkeit, wenn sie auch nur ein schwacher Schein von Gefühl und Subjektivität ist, der zwar durch Bildung geweckt, nicht aber gegeben werden kann. Von dem religiösen Objekte ist Religiosität nur mittelbar bedingt und abhängig.

3. Religion und Kultur.

Rein persönliche Religion ist objektslose Religion. Sie ist eine Begleiterscheinung (Gefühl) im Verhältnis der Persönlichkeit zu allem Objekt. Durch das eigentlich religiöse Objekt oder Symbol tritt die persönliche Religion in Wechselwirkung mit der gesellschaftlichen, und insofern steht die Religion unter dem Begriffe der Kultur. Die historische Erscheinung des Religiösen oder das religiöse Objekt ist die Reflexion zeitlichen, gemeinsamen Daseins und Wollens in die Form der Zeitlosigkeit, der Ruhe und Vollendung: der Substantialität. Sie ist dadurch Wahrzeichen und Maßstab einer Kultur; denn sie begleitet dieselbe als Ausdruck ihres reinen, von allen Hindernissen befreiten, in sich vollendeten Wollens als kulturelles Ideal. Schleiermacher nennt dieses Ideal einen Überschuß an Kraft und Trieb, der nicht von einem beschränkten Werke aufgebracht werden könne.

Das Praktische, die Beziehung und Abhängigkeit von Person zu Person, hat in der Religion seine Unmittelbarkeit aufgegeben und die Form grundlegender, objektiver Substanz angenommen; es wird zum Einen Absoluten und als das Theoretische (Spekulative) in Gegensatz zum Praktischen gesetzt. Es begreift sich aber durchaus als das Ethische, sofern es mittelbar und selbständig zwischen die Individuen tritt und für diese, über die Grenzen ihrer Willkür hinaus, einen Imperativ darstellt, der durch die Gesamtheit des kulturellen Daseins gefordert und somit als das Vernünftige schlechthin gilt. Es ist die Substantialität der Gemeinsamkeit, Grundtatsache des Bewußtseins aller teilhabenden Individuen.

Das religiöse Objekt behält aber immer den Charakter des Fließenden, Beweglichen, das sich dem subjektiven Bedürfnisse und Gefühle anbequemt. Das fertige, starre System der Begriffe und des Objektiven ist wesentlich unreligiös, selbst wenn es Grundlage eines Kultes und einer Gemeinde ist. Das Religiöse hat somit auch in seiner objektiven Erscheinung das Moment des noch unentwickelten, idealen Seins an sich; es sucht immer nach der Synthese des Persönlichen und Allgemeinen.

Es ist dem Rationalismus und seiner Religion eigentümlich, daß er das Religiöse nur als ebenso allgemeine, aber zeitlose Ursache dem entwickelten Allgemeinen zugrunde legt. Er gelangt nicht dazu, das Wesen des Religiösen im Innern der Persönlichkeit zu finden; daher verwässert sich in ihm das Religiöse zum Moralischen. Die reine Moralreligion ist jeweils die letzte Phase einer religiösen Entwicklung. In der Moralreligion hat sich das Symbol, welches die Persönlichkeit zu freier Betätigung erregt und den verschiedenen Bestrebungen der freien Persönlichkeiten eine gemeinsame Richtung, ein gemeinsames Betätigungsfeld und -objekt gibt, verwandelt in eine extensive Wirklichkeit, eine allgemeine Forderung. Das Ideal des Lebens ist herabgesunken zu einem allgemeinen Bewußtseinselement der beteiligten Gesellschaft. Das Wesen des Religiösen ist dabei verloren gegangen; zum allgemeinen ist kein freies, begeistertes Verhältnis mehr möglich oder doch nur ein solches ganz untergeordneter Art. Zu tun und zu vollbringen, was alle tun müssen und viele getan haben, was ist dabei Besonderes? Das Allgemeine muß auch dem Freien eine Wirklichkeit sein; aber es ist nur conditio sino qua non seiner Freiheit, eine Wirklichkeit, welche überwunden werden muß. Über ihr, nicht neben oder unter ihr ist das Reich der Freiheit, des Ideals, der intensiven Wirklichkeit. Und nur hier ist wahrhaft Religion. Immerhin bleibt damit Religion im engsten Zusammenhange mit der Moral. Diese ist das Resultat der Religion. Von dem Vollbrachten wendet sich aber Religion hinweg zu neuen Zielen und Aufgaben. Darum steht überall die neue religiöse Bewegung im schärfsten Gegensatze zu einer bestimmten Moralität, über die sie hinausführen will: die Gnade über die Gerechtigkeit aus dem Werke, die Gerechtigkeit über das Opfer, die Freiheit über die Gnade, Paulus über das gesetzliche Judentum, Luther und Pascal über das gesetzliche Christen-

tum, der Pietismus und der Idealismus über den moralisierenden Rationalismus des 18. Jahrhunderts.

In ursprünglichen Gemeindebildungen ist das Denken auf die beiden Elemente der Ethischen und Religiösen beschränkt, und dieser Gegensatz ist zugleich das Formprinzip aller Sprachen. Jenes nämlich ist die Beziehung, das Akzidentielle, über welches Willkür und Bewußtsein hinausreicht. Es ist das Objekt alles Denkens und aller sozialen Betätigung und Bewegung. Das Religiöse bringt die Form der Substantialität hinzu, des Ansichseienden und Selbständigen; in ihm legen sich alle Elemente, auf welche die Gemeinschaft und Vernunft sich gründet, fest; es begrenzt Willkür und Bewußtsein und ist das innere, durch Vernunft gebildete Resultat (Gewissen) dessen, was die ethischen Machtverhältnisse äußerlich konstituiert und dem sie den Anspruch, absolut Seinsollendes zu sein, verliehen haben. Im religiösen Objekt und Gemeinbewußtsein ist die Gesamtheit dessen substantiiert, was den Einzelnen bändigt und zwingt: die durch historische Bedingungen gebildete Passivität in unhistorischer Form.

Das Profane ist das Gebiet der individuellen (nicht der transzendentalen) Freiheit und Willkür, in dem das Bewußtsein verschiedenartige Möglichkeiten und die Kräfte kennt, welche die jeweilige Wirklichkeit bestimmen. Es ist gewissermaßen dasjenige, in dem das Allgemeine, die Gesellschaft Lizenz erteilt, so weit sie selbst und ihr wesentlicher Charakter (ihre Ordnung) nicht aufgehoben wird. Das Heilige dagegen ist das Notwendige, auf dem die Gesellschaft und mit ihr das Bewußtsein ihrer Glieder (die Assoziations- und Aktionsform, Gesinnung und Gewissen) ruht: die substantiierte Passivität, die Bedingungen der Existenz. Es ist also nicht ein Betrug, eine Erfindung einer herrschenden Klasse, wenn sie das Seiende als das Seinsollende, Ideale, die göttliche Ordnung proklamiert. Es sind vielmehr darin auch die Pflichten, die Passivität der Herrschenden, die Bedingungen ihrer Herrschaft miteinbegriffen. Das Seinsollende in anderer Form, immer aber als Göttliches, Heiliges, ist auch die Grundlage und Rechtfertigung der Revolution. Ihre substantielle Form, wenn sie gleich den Gegensatz zu einem herrschenden Religionssystem darstellt und scheinbar ganz profane Namen trägt, wie Natur, Gerechtigkeit, Humanität usw., hat immer den Charakter des Heiligen: einer ab-

soluten Forderung. Außerdem zersetzt sie die Bedingungen der vorhergehenden Gesellschaftsordnung auch nur in einem gewissen Teile, während sie an den tieferen Grundlagen ebenso festhält wie konservative Bestrebungen; denn zum neuen Aufbau bedarf es eines Bodens, eines substantiellen Gebildes.

Alles nun, was in substantieller Form seine Synthese und Grundlegung des Seienden anstrebt, hat religiösen Charakter. Alles aber, was sich dem Bewußtsein tatsächlich eingebildet hat, was allgemein geworden ist, ist profan. Ein verwirklichtes Gesellschaftssystem kann daher nur insofern eine Religon beibehalten, als seine Wirklichkeit eine fortwährende, durch das „Rad der Geburten" bedingte Verwirklichung ist. Es ist Seinsollendes allen Gliedern gegenüber, die die Gesellschaft erst in ihrem Sinne bilden muß. Weiterhin ist diese Religion in ihrer Gesamtheit ein Symbol der Grundlagen, auf denen sich die Gesellschaft gegen ihre Umgebung behauptet, mit der sie naturgemäß in Konkurrenz lebt. Im Maße als das religiöse Objekt den Charakter eines Symbols aufgibt, sich nach innen seinen Gliedern soweit eingeprägt hat, daß die Substantialität des Bewußtseins und Zusammenhangs jedes Glied zwingt, diese Stufe der Gemeinsamkeit in sich darzustellen oder aus ihr auszuscheiden, wird es unreligiös, zur moralischen und strafrechtlichen Forderung. Der tragende Mythus wird dabei zur leeren Form, zur Sage, zum Märchen, wenn nicht eine neue Idee ihn ihren Zwecken entsprechend weiterbildet.

Der **Mythus** ist das religiöse Objekt schlechthin, die substantielle Form des Seinsollenden, der Grundlagen des Bewußtseins, zugleich die Bedingungen des Seienden als auch das Ideal des Gewollten, das sich auf dem verwirklichten Seienden erhebt. Dem Mythus liegt das Bewußtsein zugrunde, daß alle Passivität an sich eine aktive Macht ist, die hier in anthropomorpher Form auftritt, und daß alle Macht, alles Wirken einem Willen entspringt. Er ist das Ergebnis des Anthropomorphismus in seiner ursprünglichsten Form (nicht etwa eine Sprachkrankheit, wie M. Müller ihn genannt; Sprache und Mythus entspringen derselben anthropomorphen Quelle). Das Daseiende in seinen durch Kultur differenzierten Gebilden erhält als Ursache einen **einseitigen, ideellen**, d. h. die Wesenheit der Vielheit bedingenden und setzenden, freien Willen: die Gottheit als einheitliche, oberste Wesenheit der differenzierten Erscheinung.

Die Gottheit ist die Idee einer zwar bestimmten (vielmehr sich selbst bestimmenden) und innerhalb dieser Bestimmtheit unendlichen Spontaneität. Das Bildungsgesetz der Gottheit ist genau dasselbe wie das des wissenschaftlichen Prinzips, z. B. der Gravitation. Sie ist das Ergebnis der Isolation zum Zwecke der Deduktion (Superposition). Der Gott ist der ideale Mensch, die ideale Wirkung und Handlung, eine einseitige substantielle Komponente, die unter den andern, aus deren Gesamtheit (im allgemeinen ist es nur eine Zweiheit) die Wirklichkeit begriffen wird, den ersten Rang erhält: Erkenntnis der Gottheit entspricht einer Lebenswertung.

Der äußere und innere Zustand einer Gesellschaft steht in Wechselwirkung. Auf primitiver oder ethnischer Stufe hat eine Gesellschaft um ihre Existenz zu ringen; zugleich hat sie nach innen nur Zusammenhalt durch die schärfste Disziplin, durch Zwang und völlige Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, wie es die frühere Geschichte Roms zeigt. Kann sie sich nach außen behaupten, so stärkt sich die innere Organisation von selbst durch ihre bildende Dauer: die Gesellschaft substantiiert sich, ihr Wesen in Gesinnung und Gewissen der Einzelnen. Das bedeutet wiederum eine Stärkung nach außen, so daß sie mit der Zeit zu einer gewissen Stabilität nach beiden Seiten hin gelangt. Im Maße dieses Fortschritts ersetzt sich die innere Zwangsdisziplin durch die vernünftige Erziehung; im selben Maße kann auch dem Individuum größerer Spielraum gelassen werden. Dieses gewinnt durch die relative Sicherheit des Daseins Muße, bei sich selbst Einkehr zu halten, selbstbewußt zu werden. Der beginnende Individualismus bringt eine tiefgehende Veränderung in der Kultur, die bis dahin wesentlich Religion, das Symbol des Kampfes um die Existenz und Erhaltung der positiven Bedingungen dieser Existenz, war.

In dieser Phase des gesellschaftlichen Daseins setzt die Entwicklung der Kunst und der Philosophie ein. So wie der Einzelne zum Mythus ein persönliches Verhältnis gewinnt, so gestaltet er ihn auch danach um; er wird ihm zuerst Symbol, weiterhin zum Ideale eines persönlichen Daseins und Wollens.

Ein typisches Beispiel ist die Entwicklung Jahwes durch die Propheten nach der Zeit, da Israel unter den Königen seine kulturelle und politische Selbständigkeit erkämpft hatte. Jahwe wird (in der prophetischen Idee) zur Weltgottheit, zu welcher der Einzelne

in ein persönliches, nicht lediglich kultisches Verhältnis tritt durch Gerechtigkeit. Der Schöpfungsmythus erleidet eine Umbildung zur Objektivität mit deutlichen Anzeichen des Beginns wissenschaftlichen Denkens. Der geschichtlichen Entwicklung wird ein Plan zugrunde gelegt entsprechend der Gerechtigkeit, der Haupteigenschaft der Gottheit, mit welcher sie beginnt, sich nach der Seite des Begrifflichen, Unpersönlichen, also über dem groben Anthropomorphismus hinaus zu bilden. Nach diesem Gerechtigkeitsbegriff wird auch die ganze geschichtliche Überlieferung pragmatisiert. Das Buch Hiob wetteifert mit dem „König Oedipus“ an Frömmigkeit, Unterwerfung unter den Willen Gottes, Glauben an seine höhere Gerechtigkeit und bewußter Individualität. Der politische Untergang hat, indem er das Siegel der Eigentümlichkeit, der jüdischen Partikularität auf das bisher Erworbene drückte, die freie Weiterbildung unterbrochen. Der Gott Israels behielt einen Teil seiner Erdschwere, etwas Materiell-Persönliches und Jüdisch-Partikulares, was ihn nach der Verschmelzung mit den Ideen Platos zur Grundlage, zur Gottheit der siegenden universalen Volksreligion geeignet machte: er blieb auch jetzt noch ein Fetisch, der die hohen spekulativen Ideen der neuen Religion im Materiellen verankerte, und so zu volkstümlicher Propaganda geeignet machte.

Der fortschreitende Individualismus löst die Substantialität des Mythus auf. Die Kunst hilft dabei mit; aber ihre glücklichste Zeit ist diejenige, in der er noch seine allgemeine Bedeutung hat, also einen allgemein verständlichen, jedem Einzelnen eingebildeten Stoff darstellt. Der Mythus ist das Element der Kunst, und jedes große Kunstwerk schafft eine Art Mythus selbst; es ist aber eine Vorbedingung seiner allgemeinen Bedeutung und Wirkung, daß er sich auf einer allgemeinen Grundlage erhebe. Die neuen Zeiten sind in dieser Beziehung übel dran. Das Christentum hat den nationalen Mythus dauernd abgelöst oder vielmehr in sich aufgelöst. Die neuere Philosophie brachte mit der Verwandlung des religiösen Objekts in das philosophische Prinzip die Abwendung vom christlichen Mythus. Zwar wußte vor allem der große Instinkt Goethes Stoffe aufzugreifen, die an sich schon einigermaßen nationalmythische Bedeutung hatten, und sie zu wahrhaften Mythen durchzubilden. Überdies ist es wesentlich für jeden Künstler, daß er einer Art Gemeinbewußtsein zu typischer Form verhelfe, also den

Mythus spontan schaffe: Don Quichotte, Wilhelm Meister, Gebrüder Karamasow. Aber an einem großen Mythus müssen Generationen mitarbeiten: unser Mythus ist unsere nationale Vergangenheit und ihre Geschichte.

Mit dem Eingehen dessen, was der Mythus symbolisch darstellt, seines Inhalts als Grundformen und Normen des Bewußtseins der Einzelnen, streift er seine anthropomorphen und historischen Erscheinungsformen ab: der Inhalt wird zum Begriff, zum wissenschaftlichen Prinzip, zum moralischen Imperativ. Die entleerte Form ragt als unverstandene Ruine, in dem unmythischen Zustand der Sage, mit der die Phantasie willkürlich ihr Spiel und ihren Spott treibt, in spätere Zeiten hinein. Dagegen hat sich der Inhalt eine eigene, höhere Form geschaffen, den abstrakten Begriff, dessen Grundform die objektive Substanz, also das abstrakte Produkt des Anthropomorphismus ist. Der Gott wird zur physikalischen Kraft, zum formalen Subjekt der ethischen Forderung, des Welt- und Naturplans; es ist zu ihm nur noch insoweit ein religiöses Verhältnis möglich, als er die Einheit der Welt symbolisiert, die Einheit in der Vielheit erschauen läßt. Aber das Verhältnis verliert an Wärme, an Intensität; es geht allmählich in den Deismus über, dem die Gottheit nur noch die oberste der wirkenden Kräfte ist. Die Kraft, das Ergebnis des verwandelten Mythus, steht noch wie die Gottheit hinter und über der Erscheinung, ihrer Wirkung, aber sie wird auf keine Weise als durch und in dieser erkannt. Der Nominalismus bereitet dieser Methaphysik ein Ende: er erkennt, daß Naturkausalität nur apriorische Form ist, also innerhalb ihrer nur Tautologie, kein synthetisches Erkennen möglich ist, daß also Ursache und Wirkung auf objektive Weise durchaus identisch sind, daß endlich der Schein der synthetischen Erkenntnis von der anthropomorphen logischen Grundform des Urteils bedingt ist. Wahrhafte Wirkung und die entsprechende synthetische Erkenntnis ist nur da, wo die Ursache als solche erkennbar ist und in Freiheit ihrer Wirkung gegenüber stehenbleibt, wo also Substanz, bewußte und vernünftige Selbstheit, wirkliches, nicht nur formales Subjekt ist. Religion wird also dieser Wirklichkeitslehre entsprechend das Verhältnis zur wahren, in der Freiheit des Wollens und Handelns sich offenbarenden Substanz, der Gottheit, sein, durch die somit alles war, ist und sein wird. Mit

der Erkenntnis des Wesens der Naturkausalität und der metaphysischen Geschichtsphilosophie, der andern Art objektiver Kausalität, wobei der menschliche Wille und Geist als Medium dient, ist die Erkenntnis Gottes aus dem Objekt, also auf logische Weise, die Theodizee, ein- für allemal abgetan.

Naturphilosophie und Ethik sind also die ersten Ergebnisse der Zersetzung des Mythus durch das kritische Denken. Jene gibt jeweils eine begriffliche Fassung der Mächte, welche die Grundlage des Bewußtseins bilden, die mit Notwendigkeit wirken und zu unpersönlichen, den Objekten immanenten Naturkräften geworden sind. Mit der Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit verwandelt sich die anthropomorphe, frei handelnde Gottheit in den unpersönlichen Begriff. Die Physikotheologie kennt den Gott höchstens noch in deistischer Form als den Willen, der die Gesetze und Ordnungen gab, die dann von sich aus bestehen und wirken.

Der Bereich der Gottheit ist zunächst das Gebiet des Ethischen. Auch hier zwar wird ihr Prädikat der unpersönliche Begriff der Gerechtigkeit. Aber zu ihm gibt es ein religiöses Verhältnis, da er als Seiendes um seiner Fortdauer willen stets auch ein Seinsollendes sein muß. Die Gerechtigkeit ist eine Forderung, hinter deren Nichterfüllung eine Strafe droht: wenn die Folge der Handlung nicht zugleich die Strafe ist, wenn die Gesellschaft nicht sogleich die Strafe vollziehen kann, so wird die ihre Verletzung ahndende Gottheit postuliert, und die Religion bildet die Glieder der Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der höheren, jenseitigen Gerechtigkeit, der guten Handlung um der Gerechtigkeit, des göttlichen Gebots willen. Die Ethikotheologie hat den Beweis zu erbringen, daß der Mensch und vor allem ganze Völker, über die kein irdisches Gericht Macht hat, irgendwo und irgendwann Lohn und Strafe für ihre Handlungen zu erwarten haben. Aber auch in diese Form der Religion dringt der Begriff auflösend ein, der sich an der Naturphilosophie gebildet hat: die griechische Sophistik ist das Ende des Mythus, Euripides der letzte Dramatiker.

Jetzt beginnt die letzte große Periode des Individualismus: das Göttliche ist nicht mehr außer dem Menschen, sondern in ihm selbst und nur hier wirksam und sich offenbarend, wenn auch nicht in ihm als Persönlichkeit, sondern in der Gattung, als Vernunft und Geist, als Logos und Sohn Gottes. Das Vermögen des All-

gemeinen, die Vernunft, ist das subjektive Moment (der fleischgewordene Sohn) an dem an sich Allgemeinen, die Erscheinung der Kraft des höchsten Gottes, der Idee als der Synthese von Subjekt und Objekt. Der objektive Idealismus Platos, der (christlichen) Gnosis, Spinozas, Fichtes, Schellings, Hegels, der transzendentalen Freiheit und des deutschen Idealismus erkennt Gott als die Grundlage des Daseienden, die sich vor allem im Innern des Menschen offenbart, als die Synthese von Subjekt und Objekt, Denken und Ausdehnung, Natur und Ethik, an der die Innerlichkeit des Menschen wesentlichen Anteil hat. Der Begriff und seine mythische Hypostase, der Geist, die Einheit von Subjekt und Objekt, von Aktivität und Passivität, ist unter größerer oder geringerer Betonung seiner subjektiven Elemente der Ersatz des Mythus. Dieser fristet in der alten Philosophie bis auf Lukrez und Plotin sein Leben, aber als bloßes dichterisches Hilfsmittel, als bewußte Allegorie.

Die wesentlichen Elemente des mythischen Objekts hat der Begriff und seine Erscheinung, das Substanzwort beibehalten. An Stelle des Mythus tritt unter seiner Herrschaft das Dogma, der philosophische Lehrsatz. Die Weiterbildung der Religion auf dieser Grundlage übernehmen im Altertum die Philosophenschulen. Das rationale und universale Dogma gestaltet im Gewande morgenländischer synkretistischer Heilandsmythik die Weltreligion des Christentums. Der neue Mythus entsprach nicht einem abgeschlossenen nationalen Gebilde, wenn er auch ursprünglich Symbol einer sozialen Schicht war. Er war wandlungs- und anpassungsfähig an die verschiedenartigsten nationalen und sozialen Bedürfnisse. Das Dogma ist der Ausdruck des Gemeindebewußtseins, der Ersatz des Mythus unter der Herrschaft des philosophischen Denkens. Aber das christliche Dogma ist noch eine Mischform: es sucht die mythische Gestalt und beschwert sich, um der Verflüchtigung durch spekulative Willkür vorzubeugen mit der materiellen historischen Tatsache. Schlimm für die Religion, wenn am Ende diese als letztes und einziges Dogma übrigbleibt! Die Substantialität des Dogmas bleibt die Gemeinde und ihre lebendigen Bedürfnisse. Origenes noch kannte die symbolische Natur des Dogmas sehr wohl; er sagt, „daß Jesus alles das war und jedem das war, wie er ihn sich zu seiner Erbauung vorstellte“ (nach Harnack). Genau

dasselbe Bewußtsein findet sich bei den Mystikern. Was nützte auch die nackte historische Tatsache? Dafür sind jene, die das Geheimnis des Dogmas erkannten, jeweils nahe an die Grenze des Ketzerischen gestreift.

4. Das Wesen der Religion.

Ursprünglich ist das Religiöse nicht durchaus von dem Profanen getrennt. Wo wirkliches religiöses Leben ist, muß auch das religiöse Moment zu jeder Zeit an jeder Art von Lebensäußerung beteiligt sein oder doch beteiligt sein können. Die Regeneration des Religiösen muß die Grenzen, die es von seinem Gegenteil, dem „werktätigen" Leben, trennen, aufheben und mit ihnen das religiöse, differenzierte Objekt selbst auflösen.

In der ethnischen Gebundenheit hat jede Lebensäußerung einen Reflex auf das Göttliche, d. h. Substantielle und Selbständige, von dem sie sich herleitet. Das Göttliche begrenzt den kulturellen Gesichtskreis; es ist das absolut Gute gegenüber dem Zweckmäßigen und Zuträglichen. Die Gebundenheit verrät sich eben darin, daß der Mensch in allem seinem Tun Bezug nehmen muß auf das, was ihn bändigt: die Sitte und Gewohnheit, auf die sich sein Gemeinschaftsleben gründet, in der Form eines Imperativs. Die Religiosität des Zwanges steht allerdings nicht viel höher als die moderne Irreligiosität, welche ein gedankenloses, durch die innere und äußere Sicherheit des Daseins bedingtes Vegetieren ist. Immerhin ist aber dort dem Menschen ein Ziel gegeben, für das er sich begeistern kann, für das er seine Kräfte einsetzen muß. Und das Ziel des Daseins, das ihm aus der Religion erwächst, ist des Menschen Würde, von ihm erhält er seinen Wert. Religion ist für den Einzelnen das Bildungsprinzip seines inneren Menschen; objektive Religion ist das Bildungsprinzip für eine Gemeinschaft, das Symbol eines gemeinsamen Ziels: der Kultur. Haben sich die Bedingungen der Gemeinschaft konsolidiert, hat sie nicht mehr um ihre Existenz zu ringen, so wendet sich die überschüssige Kraft einem neuen Ideale zu. Das neuentstehende religiöse Objekt ist das Symbol der erobernden Kraft, der Expansion des gesellschaftlichen Daseinsprinzips. In der Religion ist beides, Bedingung und Ziel, zugleich ausgedrückt, und durch sie werden alle Einzelnen am Gemeinsamen interessiert. Rom gibt das klassische Beispiel der Wechsel-

wirkung des gesellschaftlichen Prinzips und des religiösen Objekts; Platos „Republik“ liefert die klassische Theorie dazu.

Jedes erstarkte Volk hat eine kulturelle Aufgabe für sich und seine Umgebung: es hat einer Idee Dasein und Sieg zu geben, und diese Idee ist seine eigene Substantialität. Nur durch und in der Idee wird eine Menge Individuen zum Volk, zur lebendigen Kraft und Einheit. Das Bestreben nach Expansion ist das Zeichen dieser Kraft, nämlich der geschichtlichen Mission, die das Volk zu vollführen hat. Seine Religion ist der Ausdruck seiner idealen Aufgabe. Rom hat für die Weltgeschichte höhere Bedeutung, als Beispiel eines machthungrigen Erobererstaats zu sein. Ebenso hat jeder Einzelne, sobald er einen höheren Lebenszweck hat, eine Mission an seinen Mitmenschen, eine Idee in der Gemeinschaft zu verwirklichen. Das Verhältnis zu einem obersten, aus Freiheit und Selbstheit geborenen Lebenszweck ist Religion. Die Idee wird aber in der Gemeinschaft dadurch verwirklicht, dadurch zur Kraft, daß sowohl Einzelner als Volk sie rein und vollkommen *in sich selbst* darstellen. Die Aufgabe nach außen und die Wirkung nach außen ergibt sich von selbst aus dem zielbewußten Lebensweg, aus der Arbeit an sich selbst und um seiner selbst willen. Das ist das Grundprinzip aller Ethik für Einzelne und Völker, welch letzteres man Politik nennt. Die Politik erwächst aus dem inneren Bildungsprinzip eines Volks, aus der obersten Idee, dem Willen Gottes, der in der Religion gesetzt und erkannt wird. Innere und äußere Politik erwachsen gleicherweise aus der Idee, stehen in ständiger Wechselwirkung miteinander. Stellt ein Volk die ihm aus sich selbst gewordene Idee in sich selbst vollkommen dar, so ist ihm der Weg zu ihrer Verwirklichung vorgeschrieben, und im Maße, als es sie in sich verwirklicht, erfüllt es eine kulturelle Mission an seiner Umgebung.

Genau so erwächst die Moralität der Persönlichkeit aus ihrer obersten Idee, aus der Aufgabe, die ihr geworden ist. Verwirklichung heißt: durch Vernunft allgemein machen. Wenn die Persönlichkeit die Idee in sich verwirklicht, wird sie für die Mitmenschen zu einer ethischen Macht; sie setzt ihnen Zwecke, regt sie an und fordert ihre eigene Kraft heraus. So bedeutet die Verwirklichung der Idee im Volk sowohl als in der Persönlichkeit die kulturelle Entwicklung, die Steigerung und Bildung der

Kräfte. Was sich seinen Lebenszweck selbst setzen kann, verwirklicht ihn im Kampf und hat seinen Wert im Maße, als es ihn verwirklicht; wer unfrei ist, erhält durch die freie Persönlichkeit eine Aufgabe, einen Lebenszweck und schuldet ihr dafür als dem Herrn (dem Lehens- und Brotherrn im höchsten Sinne) Treue und Gefolgschaft. So organisiert die Idee die Nation, die Gemeinde, Verein und Partei, alle allgemeinen Gebilde, durch welche sich die Idee aus dem intensiven Dasein des Ideals in das extensive des Begriffs und moralischen Motivs umsetzt. Die Religion aber schwebt über den Bestrebungen als der reine, konsequente und einseitige Ausdruck derselben, das von hindernden Wirklichkeitsbedingungen freie Ziel (Symbol) des Strebens, der Idee. Sie ist der Reflex derselben in transzendente Substantialität, das Verhältnis zum Urgrunde des Daseins, aus dem die Idee stammt. Der Wille Gottes wird dem Menschen in der Religion, in der kontemplativen Einkehr in sich selbst, seinen göttlichen Grund, offenbar und bewußt. Durch die Handlung, also durch wirkliche, aus Substanz stammende Kausalität, verwirklicht sich die Idee, und diese Verwirklichung ist der höchste Lebenswert und Lebensgenuß; sie ist der Sinn des Lebens. So ist die göttliche Idee Grund und Wurzel aller Wirklichkeit, und die Verwirklichung selbst, die Bildung der Wirklichkeit erfolgt durch die vernünftige Handlung. Die Intuition des reinen, von allen umgestaltenden Wirklichkeitsbedingungen freien Ideals, die Erkenntnis des Willens Gottes ist Religion.

Sie ist demnach das Zeichen einer aufsteigenden, sich ausbreitenden Kultur und deren Träger, der Nation und Rasse; so ist auch ihr Zerfall — der Zerfall der Religiosität, nicht irgendwelchen positiven Objekts — das Symbol der Erschlaffung und Entartung. Alle aufsteigende Macht ist von Begeisterung für die Aufgabe, die in ihr liegt, von einem religiösen Verhältnis getragen. Aber wo die herrschende Klasse keine Ziele mehr hat als die Erhaltung veralteter Einrichtungen, auf denen ihre Vorrechte ruhen, wo also nicht mehr die Rechte in erster Linie von Pflichten, Leistungen getragen sind, wo die schaffenden Kräfte und mit ihnen der göttliche Beruf verschwunden ist, da ist die führende Schicht dem Untergang geweiht. Wenn aber nur materielle Ziele ohne irgendeine höhere Idee, in deren Dienste die soziale Emanzipation erfolgt, jener die Führung und den Platz streitig machen,

da ist die Religion im Zerfall und die kulturelle Kraft im Schwinden. Das größtmögliche materielle Wohlsein der größtmöglichen Zahl ist schlechterdings kein Kulturprinzip. Wohl uns, wenn wir die Kraft einer religiösen Regeneration haben, wenn wir uns einer Aufgabe in der Zukunft würdig erweisen.

„Religion ist notwendig für das Volk", so spricht die Blasiertheit derer, die am längsten geherrscht haben und aus einer Religionsform eine Schutzwehr für Einrichtungen machen, die sich aus eigener Kraft nicht mehr halten. Religion ist vielmehr notwendig für die Herrschenden, die zum Dienste der Idee Berufenen. Der Lebensgenuß, den die irreligiöse Blasiertheit erstrebt, was ihr als solcher von herrschenden, aus Langerweile geborenen Moden aufgedrängt wird, trägt deutlich die Spuren seiner Herkunft vom Gähnen. Aber Religion ist der Genuß, die Würde des Herrschenden und Kämpfenden, sein Gottbewußtsein, in dessen Namen er siegen wird.

Dem freien Menschen ist die Religion nicht von außen gegeben, sondern sie ist das Wesen seiner Freiheit. Er setzt den Andern, der Gemeinschaft in ihr das Ziel, zu dem sie ihrerseits dann ihr religiöses Verhältnis haben. Religion ist das Zeichen der Macht und Würde. In ihr schaut der Freie sein Wollen und Tun in unendlicher, nur symbolisch beschränkter Spontaneität; mit ihr greift er nach den fernsten Zielen, den höchsten Möglichkeiten; er genießt sich in ihr selbst und hat Ehrfurcht vor sich selbst, vor dem Göttlichen in seinem Wesen. Die Vision des neuen Ziels und Wegs ist der Augenblick des höchsten Genusses, der reinsten Religion, um derentwillen lange Mühen und harte Kämpfe freudig ertragen werden. Sofern und soweit das Ziel das alltägliche Verhalten und Tun bestimmt, ist dieses eben von Religion begleitet. Wo eine Handlung unter dem Gesichtspunkte der Allgemeinheit stattfindet, ist Religion. Reinigt man den kategorischen Imperativ von seinem Rationalismus, der nicht sein Wesen, allerdings aber die Form des Imperativs ausmacht, so ist in ihm das Wesen einer Religion formuliert, die weit hinausreicht über den Moralismus des 18. Jahrhunderts.

So ist Religion das Wissen von sich selbst, von seinen höchsten Zielen und Lebenszwecken, obgleich nicht, wie Kant meint, das Leben selbst. Das an sich Allgemeine, das Vollendete ist außer-

halb des Religiösen; was getan, vollendet ist, kann keine Aufgabe mehr sein. Religion ist vielmehr das selbstbewußte Verhalten zum Allgemeinen, das Erfüllen desselben mit neuem Inhalte, mit neuer Wesenheit. So begründet Religion das Edle gegenüber dem Profanen.

Der naive Glaube an das Objekt betrachtet das Schaffen als eine Manifestation eines schon Objektiven, des hinter und unter den Dingen seienden bewirkenden objektiven Prinzips. Den Alten ist jede kulturelle Leistung eine Offenbarung Gottes; Gesetzgeber, Helden, Propheten, Seher, Künstler und Weise sind Verkündiger eines objektiven Gotteswillens und eines durch denselben bewirkten Geschehens. Der Objektivismus bleibt diesem Glauben treu bis auf Hegel: der Schaffende offenbart etwas, was ideell schon allgemein ist und ohne seine Persönlichkeit ebenso existierte; er erkennt z. B. ein Gesetz, das schon objektiv existiert und die Natur beherrscht.

Lehre und Kult begründen das religiöse Objekt und mit ihm die religiöse Gemeinde. Ihr gehört die Erziehung, die *innere Bildung* dessen an, was der Staat und die äußeren Verhältnisse erzwingen. Sie bildet die brutale Gewalt um in vernünftige Wirklichkeit; sie zeigt die höhere Mission der größeren Kraft auf. Die religiöse Gemeinde stellt so die andere Seite der politischen dar. Wirkliche Religiosität ist aber jeweils beiden vorangeschritten; sie erachtet das Verwirklichte nur als Stufe zu neuen Zielen, die sich über ihm erheben. Wahre Religiosität ist innerhalb der Gemeinde nur da zu finden, wo der Einzelne, aus seinem Gegensatze gegen sie, sich über das Allgemeine hinaus entwickelt zu neuer Höhe und so zugleich dem Allgemeinen eine neue Aufgabe stellt.

Die Moral verhält sich zur Religion wie das Mittel zum Zweck. Diese setzt letzte, transzendentale Zwecke, welche zugleich erste Objektivationsstufen sind. Im Verlauf der Objektivation wird das Transzendentale zum Allgemeinen, über welchem aber noch immer die subjektiv-religiöse Zwecksetzung und Anteilnahme schwebt: jeder beteiligt sich an allgemeinen Aufgaben auf seine eigene Weise, die durch sein eigenes transzendentales Lebensprinzip begründet ist, wenn auch die Anteilnahme eine subjektive Unwesentlichkeit bleibt. Die Moral dagegen ist die Technik absoluter Zwecke; sie übernimmt die von der Religion gesetzten Lebenszwecke als absolute

und bestimmt das ihnen entsprechende, also das absolut Gute und Böse. Mit dem Begriff des Absoluten steht die Moral im Zusammenhang mit der Religion. Absolute Zwecke aber sind solche, welche die Grundlagen des gebildeten Bewußtseins, der vernünftigen Gemeinschaft ausmachen. Jeder muß diese in seiner Bildung verwirklicht und in sich aufgelöst haben, der zum Persönlichkeits- und Freiheitsbewußtsein gelangen will. Aber auch die absoluten Zwecke sind einst aus den Tiefen der transzendentalen, persönlichen Freiheit aufgestiegen; sie waren die frühesten vernunft- und gemeinschaftsbildenden Ideen.

Durch die Religion also wird dem Menschen sein Zweck gesetzt, dem Unfreien von der Gesellschaft und ihren Führern, den Freien von ihnen selbst, indem sie ihre Idee durch das Objekt (Symbol), durch das sie mit der Gesellschaft in vernünftigem Zusammenhang stehen, darstellen als das von ihnen in sich und der Umgebung zu Verwirklichende, Seinsollende. Das Göttliche wird so zur Synthese des Allgemeinen und der persönlichen Anteilnahme, wobei bald das eine, bald das andere der Momente das Wesen bestimmt.

Ist somit das Religiöse die erste Stufe der Objektivation, ist durch das Symbol der letzte Zweck des Daseins erkannt und dem Objekt ideell eingebildet, so bestimmt es auch zugleich das letzte Mittel. Ohne Objektivation verharrte das Gefühl in der Unbestimmtheit und unendlichen Zerflossenheit. Das herantretende Objekt und mit ihm Vernunft und Bildung bestimmen es, geben ihm Wege der Objektivation, Mittel, sich allgemein und verständlich zu machen. Erst durch die Objektivation kann es objektiv erkannt werden, sonst verharrte es in der Unbestimmtheit des bloßen Wollens, des blinden Triebs. So ist die Idee zuerst nur ein neues Intensitätsverhältnis zum Objekt, aus dem aber alle Qualität fließt.

Sofern das Gefühl durch das Symbol zur Erkenntnis seiner selbst gelangt, wird der höchste Lebenszweck gesetzt und erkannt. Die objektive Seite dieses Vorgangs bringt das Mittel der Zwecksetzung, der Selbsterkenntnis, das Objekt hinzu. Christus nennt sich den Weg, die Wahrheit, das Licht der Welt, nicht den Zweck des Lebens, der Religion. Dieser ist das eigene Leben, die Erkenntnis seines göttlichen Urgrunds (das ewige Leben) und die aus ihm fließende Lebensidee und Lebensaufgabe. Christus ist dem Freien

ein Symbol seiner Freiheit; für die Schwachen und Bedürftigen, die unter dem letzten Rest ihrer Subjektivität (Sündhaftigkeit) seufzen, ist der erlösende Christus zum Schoß der Kirche geworden, die durch das mittelnde Priestertum und die Sakramente die Erlösung organisiert, ihre Angehörigen entsündigt, absolviert, unverantwortlich macht. So nimmt sie ihnen mit der Sünde zugleich die Individualität, den letzten Rest von Selbstheit, womit den meisten gedient ist.

Das religiöse Objekt ist das Mittel zum höchsten Zweck. In den indischen Religionen trägt es diesen Charakter am ausgeprägtesten, und die Philosophie bildet das Wissen um dieses Verhältnis weiter. Hier ist die Quelle des subjektiven Idealismus, wie auch die mystisch-gnostischen Erkenntnisse des Wesens Christi die Grundlage des abendländischen Idealismus ist. Die vedische Religion erhebt die einzelnen Prinzipe, durch welche der Mensch sich zum Göttlichen erhebt, zur Gottheit selbst; sie macht aus dem Mittel, durch das die Gottheit erkannt wird, die Wirkung der Gottheit, das göttliche Prinzip: soma, den berauschenden Opfertrank, agni, das verzehrende und reinigende Opferfeuer, brahman, Gebet und Opferspruch, endlich das mystische Prinzip des eigenen Selbst, des Hauches, âtman.

Das indische Leben kommt nicht zur plastischen Gestaltung, sondern es verharrt im Übergehen, im Fließen. Das Objekt bleibt Symbol, von dem die subjektive Anteilnahme deutlich geschieden ist: es wird nicht Ideal, nicht Motiv, sondern nur Mittel zur quietistischen Kontemplation. Diese Religion ist eben der Ausdruck des Lebens, der Kultur: wie in ihr Subjekt und Objekt nicht zu lebendiger gegenseitiger Durchdringung gelangen, so schreitet auch das Leben nicht fort zur Kunst, zum Ideal und seiner Verwirklichung im freien Handeln und der freien Persönlichkeit. Das Selbstbewußtsein ist tief entwickelt, aber nur auf der Stufe einer allgemeinen Unbestimmtheit; es bleibt im Schauen, Fühlen, in der kontemplativen Erkenntnis, kommt nicht zum Ausdruck, zum Handeln. Der Mystizismus löst den Individualismus auf oder läßt ihn wie hier gar nicht zur Entwicklung kommen. Ist das religiöse Verhältnis nur Schauen und Fühlen, so bleibt die Gottheit in ununterschiedener Einheit; verschiedene Namen bedeuten nicht differenzierte Wesenheit, sondern nur Symbol für eine be-

stimmte Manifestation des Einen Wesens. Diese Religion ist also die Wurzel des Lebens; aber die Wurzel für sich genügt nicht; sie muß den Stamm, die Blüte und Frucht treiben, sie muß ihren Zweck erfüllen, die in ihr liegende Idee verwirklichen. Darum muß sie das Leben bejahen, die Welt überwinden, nicht ihr entfliehen und sie verneinen. Die Bestimmtheit der Gottheit muß zu einer bestimmten Lebensgestaltung leiten, ihr Name muß zu ihrem Wesensausdruck und damit zu einem Lebensideal werden. Der Name bezeichnet ein bestimmtes Verhältnis der Gläubigen zum Einen, dessen Wesen Geheimnis ist; er bezeichnet ein Wollen, ein freies Verhältnis zur Gottheit, in dem die Berufung zu ihrem Propheten, zum schöpferischen Handeln liegt.

5. Das religiöse Objekt.

Die reine Passivität, das Prinzip des Objektiven, ist der Gegensatz des Religiösen. Dieses aber bedarf des Objekts, wenn es nicht in Untätigkeit, nicht erkannt und nicht erkennend, verharren will. Sofern also das Objektive zum Gefühle (Trieb, Idee) hinzutritt, ist jenes das gestaltende Mittel, dieses der Zweck. Erst in der Wechselwirkung beider ist die Wirklichkeit, denn das rein Vernünftige (Objektive) ist nur die Form, die Möglichkeit einer solchen, zu der das subjektive Erfüllen mit Wesenheit, der Inhalt hinzutreten muß. Durch diesen wird die Form zum Motiv, die Handlung erregend und bestimmend: und andere Wirklichkeit gibt es nicht.

Das religiöse Symbol, die früheste Synthese des Objektiven und Subjektiven, ist der Urquell aller Bildung. Es reflektiert in sich das Gewordene und das Werdende, das Seinsollende und Seiende, das Vergangene und Künftige in lebendiger idealer Gegenwart. Wenn es aber mehr und mehr die Form des bloß Seienden, Allgemeinen, zu dem der Einzelne sich nur passiv verhält, das er also nicht zu gestalten, sondern nur aufzunehmen hat, annimmt, so verwandelt sich das Symbol in den Begriff; die Religion verflacht in den das persönliche Verhältnis ausschließenden Deismus und Rationalismus.

Dieser strebt jeweils über das Symbol, die historische und mythische Form der Religion hinaus; sie gilt ihm nur als Verunreinigung der rein vernünftigen und moralischen Forderung, allenfalls als

„Vehikel der Introduktion“ (Kant) derselben. Er ist insofern im Recht, als das Gute der historischen Begründung nicht bedarf, als jeder Einzelne die Autorität dafür an sich selbst hat, an der Tatsache, daß er durch seine Vernunft am Allgemeinen teilnimmt und teilnehmen muß, und daß er daher in dieser Teilnahme das Allgemeine, wenn auch auf seine Weise an und in sich hat. Aber der Rationalismus wagt die subjektive Seite der Teilnahme nicht in der Weise zu betonen, aus Furcht, daß damit das Allgemeine, das Heilige, demgegenüber Individualität Sünde ist, verletzt, aufgelöst würde. Er glaubt an das an sich Allgemeine und strebt nach demselben. Aber gerade damit verkennt er das tiefste Wesen der Religion und des Mythus, das jenseits des Allgemeinen liegt und über dieses hinausweist, die spekulative Idee, aus der des Menschen höherer Lebenszweck fließt und die im Mythus ihre erste symbolische Erscheinung im Dasein hat, erstmalig ins volle Bewußtsein tritt. Religion ist dem Rationalisten Allgemein- und Gattungsbewußtsein; Gattung, Allgemeines ist für ihn Selbstzweck; daraus zieht die sozialistische Bevölkerungslehre und Lebenswertung die praktischen Konsequenzen. Das Allgemeine ist das Seinsollende, der Imperativ, zugleich aber schon das ideell Seiende: das herrschende Allgemeinbewußtsein und die entsprechende moralische Idee von Menschlichkeit und Gleichheit soll zu umfassenderem, „reinerem“ Ausdruck kommen. Die Erkenntnis, daß die Gattung nicht Zweck, sondern Mittel ist, das Gefäß, das immer neuen göttlichen Inhalt aufzunehmen hat, daß sie damit ihren einzelnen Gliedern, in der ihr Zweck liegt, die Möglichkeit gibt, zu freiem Gott- und Persönlichkeitsbewußtsein fortzuschreiten und damit wieder an den Gliedern eine Aufgabe zu erfüllen, daß also die Gattung selbst nicht ein toter Begriff, sondern ein entwicklungsfähiges Wesen ist, diese Erkenntnis erlöst von den Tautologien des Rationalismus. Die Gattung besteht nicht aus dem Durchschnitt, zu dem die Persönlichkeit, die Selbstheit sich herabzumindern hätte, sondern aus den führenden Persönlichkeiten, den Trägern der göttlichen Ideen und Aufgaben, die den Durchschnitt zu sich heraufzubilden haben.

Im neueren Rationalismus macht sich noch die christliche Wertschätzung der objektiven Jenseitigkeit breit, die im Grunde bloß eine begriffliche Einseitigkeit ist, nicht die subjektiv-gnostische, sondern die materiell-kirchliche, die sich auf geschriebene und hier-

archische Autorität, auf objektive Offenbarung baut. Sie hat sich im Rationalismus des Vehikels entledigt und ist aus Transzendenz in die Immanenz des Allgemeinen übergegangen. Die Wirklichkeit bleibt immer eine Verunreinigung der uranfänglich seienden und erkannten Idee; hier gibt es keine Entwicklung und keine Individualität, darum auch kein Schaffen, kein wahrhaftes Vollbringen. Weil das Individuum unglücklicherweise solches und nicht Idee ist und des Bösen wegen, das gerade die Individualität ist (beide werden in ewigem Zirkel auseinander erklärt; das Böse kann solange nicht begriffen werden, bis die Persönlichkeit und ihre individuelle Idee, das individuell Gute anerkannt ist), nie reine Idee werden kann, so muß das Streben nach Idealität, das bloße Wollen und Glauben geschätzt werden. Das Christentum zieht die Konsequenz, erklärt die Individualität des Guten unfähig und rechnet ihr das Böse als Erbsünde zu. Die göttliche Gnade löst davon, aber wen? Die Armen schlechthin (Luk. 6, 20), die an die Erscheinung des Gottessohns glauben, die Prädestinierten; der Antworten sind unzählige, und der Streit um sie zieht sich durch das ganze Mittelalter, durch die Gegensätze der Reformation, der Jesuiten und Jansenisten hindurch (vgl. Pascal, Briefe). Es handelt sich in ihm tatsächlich jeweils um den Schlußstein einer Lebenswertung, um eine Weltanschauung. Muß und kann Selbstheit das Gute hervorbringen, ihm wenigstens entgegenkommen und wie weit? Kant konnte die Erbsünde nicht zurechnen, wenn er sie (als Rationalist) auch nicht leugnen konnte; so mochte er auch nicht den Weg zum konsequenten Pelagianismus finden. Das Ergebnis war ein konfuses System der Vermittelung und Halbheit, wie es seine „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" darstellt.

Jedenfalls hat aber der Rationalismus das bessere Teil jeder Art Theologie gegenüber dadurch, daß er an seiner Vernunft seine Autorität hat. Er hat den Willen und die Kraft der Weiterentwicklung und der Selbstbestimmung, den Kern des Religiösen, wo der Theologie immer nur die Spreu, das objektive, historische Beiwerk, das keinen Sinn mehr hat, übrigbleibt, der Kult, das erstarrte Dogma oder gar das historische Faktum. Diesem gegenüber wahrt der Rationalist (auch in der lebenskräftigen Kirche) sich das Recht der souveränen Interpretation, der Allegorisierung

nach eigenen Bedürfnissen und Ideen. Im Grunde sind diese überall der Kern des Begreifens, auch des Historischen; es ist Assimilation, Interpretation des Gegebenen durch das Eigene. Die historisch-wissenschaftliche Bildung hat aber die Durchdringung, das Begreifen des Objekts nach dessen Eigenart, welche Differenzierung des Selbst voraussetzt, was Goethe unter Objektivität und Bildung versteht, nämlich einen sehr tiefen Grund der Gemeinsamkeit, des Verständnisses, in sich selbst, seiner Vernunft oder seinem Gefühle zu finden, derart gefördert, daß die rationalistischen Interpretationskünste, die rohe Synthese eines Objektiven, an dem man um irgendeines äußeren Grundes willen festhalten möchte, und einer beliebigen subjektiven Idee, als Geschmacklosigkeiten erster Ordnung erscheinen, wie sie schon von Plato im Phädros verspottet werden. Die Geschichte der Theologie ist reich an solchen gewaltsamen Vermittelungen bis in die Leben-Jesu-Theologie hinein. Das Judentum hatte einst die Kraft, den erhaltenen Resten aus früheren Perioden, Opfern, Festen, selbst Idolen eine neue Bedeutung (ratio) zu geben (wozu man das Verhalten der Upanishads zu den Opfern, zum alten Heilsweg vergleichen möge). Aber das Judentum hat, jedenfalls bewußt unehrlich, wenn auch gemäß der neuen religiösen Idee, seine eigene Geschichte gefälscht und pragmatisiert. Es ist etwas anderes, ob Herodot seine Data nach seinem Gerechtigkeitsbegriff interpretiert und ordnet, oder ob eine historische Tradition zu Ehren Gottes auf das öde Schema von Abfall und Buße umgearbeitet wird. Der Historiker muß nach einer Tendenz (Idee) arbeiten; er ist nach einem Worte Fr. Schlegels ein rückwärts gekehrter Prophet. Die Tendenz ist seine Synthese des Mannigfaltigen. Nach welchem Prinzip aber ist die Tendenz zu bewerten? Dem Historiker ist die Historie nächster Zweck, hinter dem sich das künstlerisch-ethische Prinzip erhebt, das Sache der Weltanschauung ist. Es ist aus Freiheit geboren, der Beruf der Persönlichkeit. Der theologische Interpret aber ist Diener eines Äußeren, des Dogmas; seine Darstellung ist nur Mittel, sie hat keinen idealen Zweck.

Das Profane ist die reine Abhängigkeit vom Geschaffenen und Seienden; das Religiöse ist die persönliche Anteilnahme, die transzendentale Beziehung auf jenes. Religion löst die Formen des Seienden auf und gestaltet es der Idee entsprechend um. Das

Religiöse ist somit die erste, früheste Stufe der theoretischen Betätigung oder der Substanz. Diese hat in der Religion wahrhaft transzendentale Bedeutung, während sie auf allen weiteren Stufen der Objektivation nur durch passive Anteilnahme als Existenz zweiter Ordnung, als formales Subjekt, besteht.

Durch den Begriff der Substanz ist nicht nur ein gemeinsamer Oberbegriff für alle Arten von Objekten gegeben, sondern wesentlich deren Zusammenhang und Hervorgehen aus dem transzendentalen Prinzip, dem freien Wollen und Handeln. Somit hebt dieser Begriff in Wirklichkeit den Gegensatz des Ethischen und der Natur auf und ordnet jenes dieser über, weil seine Objekte, die Glieder der Gesellschaft, wirkliche Spontaneität besitzen, während den Naturobjekten nur eine Art Aktivität und Kausalität zugesprochen wird dadurch, daß der Substanzbegriff zum Gestaltungsprinzip der Dinge wird und ihre Vielheit auch wieder zur Einheit zusammenfaßt, indem er die Bewegungen und Funktionen zeitlos als Eigenschaften und Wesenheiten setzt und sie als das Ideelle (Wollen, Tendenz, Ursache) den Bewegungen zugrunde legt. So wenig aber als es im Objektiven wirkliches Entstehen gibt, so wenig gibt es direkte Erkenntnis der Ursachen und synthetische Sätze. Die Bewegung und ihre Ursache (ruhende Wesenheit) ist identisch; sie sind ein einziger Erkenntnisakt. Die Form des Synthetischen im Naturgesetz stammt von der logischen Form des Urteils, das im Subjekt (durch den Anthropomorphismus) die Wesenheit substantiiert, die dann im Prädikat ohne die Substanzform, als reine Beziehung, Wirkung, Eigenschaft nochmals ausgedrückt wird. Das Subjekt erhält aber, wo es nicht wirklich freie Substanz, sondern nur Ding, Begriff ist, die Eigenschaft erst durch das Prädikat.

Die Gestaltung des Naturobjekts nach dem Substanzbegriff, der Anthropomorphismus, ist hier die theoretische Betätigung der Vernunft genannt; sie ist abhängig und bedingt durch den vernünftigen Verkehr wirklicher Substanzen und die dadurch bedingte Reflexion des Ich, des Selbst gegen das Nicht-Ich. Die Religion und ihr Objekt ist der primitive Ausdruck der theoretischen Betätigung, aus der die Wissenschaften erwachsen. Der neuere Idealismus hat die Bedeutung dieses Prinzips noch kaum geahnt, sonst hätte nicht die Aktivität des Objekts und die Passivität des Subjekts (Erkenntnislehre) zur Grundlage der ganzen Philosophie ge-

macht werden können. Wenn Kant auch das ganze Erkenntnisschema für das Subjekt in Anspruch nimmt, so bleibt doch das Ding an sich, d. h. eine objektive Spontaneität das Postulat der Erkenntnis. Fichte zwar macht dem Ding an sich in dieser Form ein Ende, aber sein Ich, das mit dem Ansich, der Substantialität begabt wird, ist statt des dinglich Objektiven das vernünftig Objektive geworden; eine Spontaneität der Vernunft an sich ist damit postuliert. Hegels Begriff und Geist, an dem die Persönlichkeit und Selbstheit zwar Anteil hat, der ihresgleichen ist, aber als ein Höheres, demgegenüber Selbstheit nur wieder das Bedingte, nicht das Bedingende ist, verrät deutlich das wahre Rationalistengesicht dieses Subjektivismus. Dieser wird erst Wahrheit, wenn das Nicht-Ich auch wieder wahrhaftes, mit Spontaneität begabtes, nicht nur formales Subjekt, also Ich ist. Aus der Beziehung der Ich, welche Subjekt und Objekt heißen und durchaus umkehrbare Relationen sind, also aus der ethischen Beziehung erwächst das ganze Dasein. Hegels Geist aber ist ebensowohl noch Produkt des objektiven Anthropomorphismus wie irgendein Fetisch. Dagegen stand der romantische Individualismus an der Grenze der Erkenntnis, daß das Göttliche allein das Prinzip der Spontaneität im Selbstbewußtsein der Persönlichkeit sei.

Die spekulativ-religiöse Betätigung setzt die Bedingungen des Gemeinschaftslebens und des Bewußtseins als ansichseiende, spontane Mächte, von welchen die Gemeinschaft abhängig ist. Die Religion ist somit eine Sache der Gemeinschaft und der Vernunft, sofern sie über das persönliche Gefühl hinaus das Objekt begründet. Im übrigen liegt ihr Wesen in der Beziehung des Einzelnen auf die Gemeinschaft durch irgendein Objekt, welches dadurch Symbol wird. Das religiöse Objekt hat demnach durchaus ethische Bedeutung; nur durch die Form der Substantialität wird es aus dieser herausgerückt in die Selbständigkeit und Aktivität, in eine ideale, abstrakte Sphäre, indem die Substanz die Seite ihrer Passivität aufgibt. Der Gott wird zu einem Absoluten, zu einem allmächtigen, allwissenden Wesen, zu reiner Spontaneität — in gewissem Sinne —, sonst gäbe es ja kein Böses, die Religion würde Pantheismus. Aber eben jene Bestimmtheit Gottes: Liebe, das Gute, die Gerechtigkeit zu sein, hebt wieder das Absolute auf, wenigstens, wenn es als transzendentes Objekt gedacht wird. Gott ist die

mythologische, substantielle, abstrakte Form der Idee, des inneren treibenden Lebens- und Bewußtseinsprinzips der Persönlichkeit. Ist die Wesenheit Gottes erkannt, so fühlt sich der Mensch auch nicht mehr in sklavischer Abhängigkeit von ihm, sondern er wird durch diese Erkenntnis (Gnosis) selbst vergottet; er erlangt die Gotteskindschaft durch den Sohn. Der Objektivismus, die Furcht Gottes ist überwunden durch die Erkenntnis. Diese Erkenntnis bringt der Sohn vom Vater, die aus den Tiefen des Ureinen ins Dasein kommende Idee, die Bestimmtheit Gottes, die Freiheit und Selbstheit und mit ihr den höchsten Lebenszweck: die aus der Idee erwachsene Aufgabe zu vollbringen, in sich und den Mitmenschen die Idee zu verwirklichen. Was ist aber denn die Idee? Das ist ein Mysterium, das nicht verraten werden kann, weil es begrifflich nicht faßbar ist; es kann nur von dem, dem die Aufgabe wird, erlebt werden. Der philosophischen Erkenntnis ist es soweit zugänglich, wie das Objekt des kategorischen Imperativs: in der Form. Sie und nur sie ist allgemein; das Was, die Bestimmtheit erwächst aus dem transzendentalen Grund der Selbstheit. Die Idee ist also vielgestaltig im Inhalt wie das wechselnde, sich selbst entgegengesetzte, sich bekämpfende und dadurch gerade seine wahre Natur bestätigende Leben. In Kampf und Werden ist das unfaßbar Eine und Ewige wirklich.

Die Kantische Kritik des Ideals hat ihre gute und volle Berechtigung, sofern sie aus dem Ideal der reinen Vernunft die Dingheit entfernt, das anthropomorphe Wesen in ihm erkennt und beseitigt. Da aber die „objektive Realität (Existenz)“ nicht gleich Dingheit und Erfahrung im Sinne Kants, nicht das Prinzip dieser Realität ist, ja im Sinne Kants streng genommen überhaupt nicht existiert, Dingheit vielmehr nur ein beschränkter und untergeordneter Teil der Wirklichkeit ist, so folgt aus der Bedeutung des transzendentalen Ideals als regulativen wie als moralischen Prinzips seine Existenz und Wirklichkeit schlechthin. Es ist in seiner prinzipiellen Bedeutung, auch wenn es bloße Form wäre und bliebe, eine höhere Wirklichkeit, als wenn ihm zugleich auch individuelle undingliche (transzendente) Dingheit, welche contradictio in adjecto in der Metaphysik als Nachkömmling des Mythus sein Leben fristet, entspräche. Also in diesem und nur in diesem Sinne wirkte die „Kr. d. r. V.“ fördernd auf die Religion.

Wird der dogmatische Realismus und sein auf Dingheit eingeschränkter Wirklichkeitsbegriff überwunden, wird die Wirklichkeit, auch die Dingheit durch das gestaltende Vernunftprinzip begriffen, so ist damit jeder Einwand gegen den ontologischen Beweis, der zweifellos ein Kennzeichen des echten Idealismus ist, widerlegt. Der Begriff ist Existenz, aus ihm und durch ihn folgt Existenz, auch die inhaltliche, durch Gesicht- und Tastsinnlichkeit gestaltete. Ob nun Hobbes aus seinem nominalistischen Argumente einen Beweis für oder gegen Gott machte, so ist es jedenfalls ein Beweis für die Wirklichkeit der Gottesidee, womit, wie er selbst sah, die Existenz (nach ihm das einzige Prädikat Gottes!) folgt (de Cive). Aber ist diese Existenz nicht eine Täuschung, ein Spielen mit Worten, ein Priestertrug? Ist die Gottesidee auch zugleich ein Beweis ihrer Existenz? Die Idee ganz zweifellos — und mit ihr auch Gott, von dem ja nicht Dingheit, vor allem nicht die unsinnige, undingliche Dingheit mit der Existenz behauptet wird. So folgen aus den Methoden und Prinzipen der Mathematik auch deren Objekte, und wer glaubt, von ihnen eine direkte „Erfahrung" zur Kontrolle zu haben, die von den Prinzipen und Methoden unabhängig wäre, der beweise es! Die analytische Methode der Mathematik ist Beweis für die vorliegende Behauptung. Kein mathematisches Objekt hat eine andere Wirklichkeit und Existenz als die transzendentale Idee, und doch sind sie Elemente der gesamten Wirklichkeit. Es gibt überhaupt keine andere Wirklichkeit als die auf Vernunft gegründete; darum ist das dem höchsten Vernunftprinzip entsprechende Objekt auch zugleich das ens realissimum. Ist es einerseits formal, so erhält es seinen Inhalt aus der Tiefe der Freiheit und Selbstbestimmung im Erleben Gottes, im Schaffen des Ideals, der Bestimmtheit, des Lebenszwecks. Die Betätigung ist das Prinzip des Wesens des Objekts: das Sein entsteht aus der vernünftigen Tathandlung des Ich, wird durch jedes persönliche Ich auf eigene Weise erkannt, geschaffen. Die Weltschöpfung ist somit ein jeder Gegenwart, jeder Selbstheit zugehöriges Lebensprinzip; nur der Mythus verpflanzt sie als historische Tat der hypostasierten und personifizierten Gottheit in die Vergangenheit. Außer dem subjektiven Teilhaben ist nichts, kein Ansich. Dieses bleibt rein formales Postulat; das höchste Ideal der Vernunft aber ist mehr, ist wie oben geschildert, auch inhaltlich das Prinzip alles Daseins, aller Wirklichkeit.

Trotz dieser Einsicht gelten also die Objekte der Religion ebensowenig als Scheinwirklichkeiten wie diejenigen der Mathematik oder irgendeiner andern Wissenschaft; denn Dingheit ist nicht nur nicht höhere Wirklichkeit als ethische Motive und ideale Erkenntnisse, sondern sie ist diesen untergeordnet, aus ihnen abgeleitet. Darum besteht die Verwerfung des Gottesbeweises aus dem Objekte, auch des ethikotheologischen durchaus zu Recht; der ontologische aber ist durch Kant und den Realismus nicht widerlegt, sondern mißverstanden.

Die nominalistische Auffassung aller wissenschaftlichen Grundprinzipe hängt damit aufs engste zusammen; das transzendentale Ideal ist das Symbol derselben. Es besteht zweifellos ein Unterschied zwischen Axiom und Definition, aber kein prinzipieller. Ein Axiom ist ein synthetischer Satz, der eine Mannigfaltigkeit zur Einheit bildet. Ein solcher hat gegenüber der Definition eine höhere Wirklichkeit durch die ihm anhaftende, bildende, vernünftige Kraft, nicht dadurch, daß er einer ansichseienden Welt von Objekten, wie sie der dogmatische Realismus nicht nur postuliert, sondern direkt zu erkennen glaubt, besser entspricht.

Durch den Idealismus wird der Wirklichkeitsbegriff unendlich vertieft und erweitert, von der starren Unbeweglichkeit des Realismus befreit.

Indem das Ideal sich verwirklicht, löst sich das religiöse Verhältnis; es stellt keine Aufgabe mehr; das transzendentale Prinzip wird zur immanenten Wesenheit der Dinge, zur vollbrachten oder extensiven Wirklichkeit. Die Natur, d. h. der profane Naturbegriff entwickelt sich so aus dem religiösen Objekt. Natur ist dasjenige, was für die Gemeinschaft Existenzbedingung ist. Die theoretische Erkenntnis ist nur die erweiterte Form dieser praktischen; in Wahrheit kann keine Naturwissenschaft die postulierte Natur an sich erkennen, denn sie ist ein historisches Produkt und ruht auf dem Zweckbegriff, wenn auch der Begriff des unmittelbaren Nutzens und Schadens umgebildet, gewissermaßen objektiv gemacht ist durch die Vielartigkeit des möglichen Interesses an einem Ding. Von der Natur an sich bleibt zuletzt nichts mehr übrig als die reine Form, ein Postulat.

Dem Stande der Kultur entsprechend ist die mythische Form des religiösen Objekts, das Substrat der Idee, das Subjekt des

idealen (göttlichen) Willens Fetisch, Totem, Quelle, Pflanze, Tier, Mensch, Gespenst, Geist. Es ist jeweils das Mittel des Selbstbewußtseins und der Selbstanschauung, welche deshalb noch nicht Persönlichkeitsbewußtsein zu sein braucht, das Mittel, durch das dem Individuum seine Aufgabe gegeben oder bewußt wird; es ist aber niemals abstrakte Naturkraft. Meist ist das religiöse Objekt das kulturelle Merkmal: der Nil in Ägypten, der Bock im Peloponnes, das Pferd in Thrakien; daher auch das allgemeine Vorkommen des Sonnen- und Lichtkults. Das Ethische und das Natürliche sind in diesen Dingen Eins. Aber nicht im mythologischen Substrat, sondern in der Idee, deren Träger es ist, dem gesellschaftlichen Prinzip (Gerechtigkeit, Liebe oder des ethnischen Daseinsprinzips, der Fruchtbarkeit des Bodens, der Herden, der Glieder der Gesellschaft usw.) liegt das Wesen des Objekts.

Das Bewußtsein davon, daß das Wesen des Naturobjekts praktische Bedeutung habe, blieb im indischen Mythus erhalten, und dieses Wissen ist der Ausgangspunkt des Idealismus überhaupt. Man denke an den Platonischen Grundsatz, daß etwas nur von Ähnlichem erkannt werden könne und an die offenbar Heraklitisch-Protagoreische Lehre, daß das Wahrgenommene gleichzeitig mit den einzelnen Wahrnehmungen und übereinstimmend mit ihnen entstehe (Theätet, Kap. 52). Die abstrakte Entgegensetzung von Subjekt und Objekt ist zur Sackgasse für die moderne Philosophie geworden. Der echte Idealismus weiß, daß beide nur durch ihre Beziehung aufeinander sind, was sie an sich sind. So begreift der Inder die Natur, die nach einer gewissen Mythologenschule das A und das O aller „Naturreligionen" sei, gerade vom Subjektiven aus und im Zusammenhang mit ihm. Das Sehen und das Sichtbare sind Eins (Aditya, das Licht, vgl. das sonnenhafte Auge), ebenso der Geruch und sein Objekt (Vaju, der Menschengeist und Weltgeist).

Das symbolische Objekt unterscheidet sich von dem Begriffe, in den es sich im Laufe der Entwicklung verwandelt, dadurch, daß zu ihm ein gefühlsmäßiges, freies Verhältnis existiert, daß es Mittel der Kontemplation und Synopsis der Mannigfaltigkeit nach dem Einen ist. Wilamowitz-Möllendorf skizziert in seiner Einleitung zu den „Eumeniden" die unendliche Vielgestaltigkeit der Gottheit, die jeweils Synthese jenes objektiven Wesens und sub-

jektiven Strebens und Wollens ist, wodurch jenes in stetigem Flusse erhalten wird. Die Subjektivität ist zwar noch nicht die der ihrer Freiheit bewußten Persönlichkeit, doch aber die der vielgestaltigen griechischen Gesellschaftsgebilde.

Das religiöse Objekt ist der Vorläufer des modernen Naturbegriffs, den das moderne Denken aber allzuleicht als etwas Selbstverständliches an fremde Zeiten und Kulturen heranbringt. Der Naturbegriff hat mannigfaltige Bedeutung; er ist durchaus relativ und hängt ab von seinem Korrelat. Das Wesen des Dinges ist Beziehung von Mensch zu Mensch, gesetzt durch die Vernunft und verselbständigt durch die theoretisch-anthropomorphe Betätigung (den Substanzbegriff). Es hat also ethische Bedeutung. Das wahre Wesen ist nur die allgemeinere Bedeutung, die Zweckbeziehung auf ein weiteres, das Bewußtsein begründende Subjekt, zu der die Zweckbeziehung auf ein engeres Subjekt oder gar das Individuum in Gegensatz treten kann. Die Natur ist aber niemals etwas anderes als unser Begriff und Bewußtsein von ihr, und jedes noch so objektive und natürliche System der Natur ist ein Gebilde der Kultur. Die wissenschaftliche Begriffsbildung und Wesenssetzung ist m i t t e l b a r von den allgemeinen kulturellen und gesellschaftlichen Zwecken bestimmt; die Wissenschaften haben vorher noch einen Zweck in sich selbst: die scheinbar von allen Zeitverhältnissen unabhängige Wahrheit. Mit dieser ist aber auch das erkannte Wesen der Objekte ein Gebilde der Kultur. Wilamowitz zeigt an dem Zusammenhang der Themis mit Gaia, „wie weit schon älteste Zeit die Götterkraft der Natur zur Sittlichkeit entwickelt hat". Dieser Gegensatz ist aber kein absoluter und Natur niemals das Primäre. Auch Gaia ist ein ethisches Prinzip, nicht eine rein theoretische Erkenntnis. Sie ist Spenderin der Fruchtbarkeit des Ackers und damit z u g l e i c h und w e s e n t l i c h Schützerin der auf den Ackerbau begründeten gesellschaftlichen Ordnung, der Macht- und Rechtsverhältnisse. Darin ist auch die „Natur" für ein solches Gebilde erschöpft. Lagarde (Rel. d. Zukunft) sagt kühnlich: „Religion hat niemals Beziehung auf Natur; sie entsteht und verläuft innerhalb der menschlichen Gemeinde". Dabei ist aber der absolutistische Naturbegriff noch anerkannt, wenn auch aus der Religion verwiesen. Dieses Axiom erreicht seine volle Wahrheit erst, wenn die Natur idealistisch begriffen, der Naturbegriff als von der ethischen und religiösen Idee abhängig erwiesen ist.

6. Das religiöse Subjekt: Seele und Unsterblichkeit.

Das Selbstbewußtsein ist die substantielle Grundlage des Denkens, das Prinzip des Ruhenden und Seienden, welches zum Gestaltungsprinzip alles Objektiven, der Bewegung, des Übergehens wird. In ihm ist die Einheit des Bewußtseins, dessen Vielheit durch den Einfluß fremder Spontaneität entstanden und nach Raum und Zeit angeordnet ist. Die Differenzierung und Synthesierung nach der Zeit (dem inneren Sinn) ist die primäre, als die auf reiner Vernunft beruhende, während diejenige durch den Raum die Sinnlichkeit miteinbezieht. So geht die Konstitution des Selbst in der Zeit (Gedächtnis) der Konstitution der Dinge als eine Synthese zeitlich verschiedener Bewußtseinsakte (Wahrnehmungen) voran. Durch diese Konstitution in der Zeit gelangt die Substanz zu ihrem Prädikate der Beharrlichkeit. Das wahrhaft Transzendente aber ist außer der Zeit; seine Prädikate der Unendlichkeit und Ewigkeit sind Negationen der beiden Prinzipe des objektiv Daseienden, die aber eine über alle Begriffe hinausliegende Wirklichkeit symbolisieren, das Gefühl, die absolute Spontaneität, den Trieb zum Leben und Werden, daraus alles Seiende hervorgeht und darein es wieder zurückkehrt als in seinen Grund. Das ist die wahre Wurzel der Unsterblichkeit, das mystische Bewußtsein, daß das Selbst eine Wurzel hat, vermöge der es Herr und Schöpfer des Seienden, die aber nicht selbst den Formen und Gesetzen, vor allem nicht der Zeit, der Urform des Seienden unterworfen ist. So ist „ewiges Leben" und „Unsterblichkeit" nur der mythologisch-symbolische Ausdruck für jenes Göttliche, nichtseiend Seiende, dem keine Zeit, somit auch nicht die Dauer, der relative Gegensatz des Wechselnden zugesprochen werden kann; sein Wesen hat mit der Zeitlichkeit nichts zu tun. Zum ewigen Leben geht unmittelbar ein, wer zum Bewußtsein, zum Erleben dieses Geheimnisses gelangt; es ist wiederum nur das Bewußtwerden der Freiheit, des Werdens aus Gott, des Lebens in Gott, des Einsseins mit Gott. An allen besseren Stellen des Neuen Testaments hat das verheißene ewige Leben diese Bedeutung der Unmittelbarkeit, während der, welcher des Wissens um das Geheimnis, das die Erkenntnis der Erweckung des Sohnes und der Erweckung durch den Sohn, welche die göttliche Freiheit ist, nicht teilhaftig wird, der Zeitlichkeit und Endlichkeit, der Passivität, dem Vergehen an-

heimfällt. So finden wir das ewige Leben in den ersten acht Kapiteln des Römerbriefs. Diese Unsterblichkeit entspricht jenem souveränen Herrschaftsbewußtsein vom bergeversetzenden Glauben (dem Grundgedanken des Markusevangeliums), welches Wort tiefere Bedeutung hat, als man gewöhnlich in ihm findet, nämlich das Bewußtsein von der Abhängigkeit alles Objektiven vom Selbst und der mystischen Aufhebung jenes durch dieses. Wiederum dieselbe Auffassung des ewigen Lebens findet sich bei den Mystikern des Mittelalters und bei Böhme, vor allem aber im Indischen. Sie ist Gegenstand der Geheimlehren, welche mehr als Lehre, ein Erleben des Mysteriums und der Weg dazu sind. Die moderne Auffassung des „Lebens nach dem Tode", dieses Unsinns, mit dem kein Mensch einen vernünftigen Gedanken zu verbinden vermag, ist eine böse Materialisierung der Idee vom ewigen Leben, die den Triumph des Lebens *im* Leben über den Tod bedeutet, den Sieg über das Böse, das Materielle, über die Passivität. „Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich" (Upanishad). Mit dieser Erkenntnis ist auch die Ursächlichkeit des Erscheinenden, die Einheitlichkeit des Differenzierten *erlebt*. „In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Kreaturen, an Kraut und Gras Gott erkannt, wer er, wie er und was sein Wille sei" (Böhme). Was wollte aber die Erlösung besagen, welche die Unfreiheit und Schwäche in der Form des individuellen Bewußtseins verewigte? Dieses Sysiphusdasein ist Hölle, Qual, nicht Himmel und Erlösung. Endlich hat die Lebens- und Unsterblichkeitsidee ihre Bedeutung wieder für das Dasein; sie ist eine Lebensaufgabe, nicht Lebensverneinung.

Das Problem der Seele und Unsterblichkeit ist nur *eine spezielle Form des religiösen Problems* schlechthin, im Wesen mit diesem identisch, in der Erscheinung dessen subjektive Fassung. „Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer, im Grund der Seele gelegen" (Seb. Franck); darüber hinaus ist Gott noch die oberste formale Idee, welche die Idee des Subjektiven und die Idee des Objektiven zur Einheit bringt. Gott ist aller Inhalt und alle Form. Seine subjektiv-inhaltliche Seite ist in ihrer idealen Selbständigkeit die Seele, die formell-objektive die Welt, das vernünftige Postulat des an sich Allgemeinen. In dieser Dreieinheit der Idee:

Gott

Seele Welt

hat Kant das religiöse Problem begrifflich erschöpft. Gott ist das Symbol der lebendigen Durchdringung der reinen Spontaneität und der reinen Passivität, die transzendentale Einheit von Inhalt und Form, wobei das Verhältnis dieser beiden Begriffe hier ungefähr gerade das umgekehrte ist wie bei Kant, wo das Subjekt der Inbegriff aller apriorischen Formen ist. (Die Dreieinigkeit ist spekulatives Prinzip der Religion und kommt als solches ziemlich allgemein vor. Es tritt aber in den Religionen meist in mythisch-historischer Form auf. Gott ist das zeugende Moment der unendlichen Spontaneität; sein Gegensatz ist eine ebensolche Hypostase der reinen Passivität, die empfangende und gebärende Weiblichkeit: der Heilige Geist [ursprünglich überall weiblich]. Aus ihrer Beziehung [in der Form der Zeugung] entsteht das Prinzip der idealen Wirklichkeit, der Sohn, der Herr über Leben und Tod, der den Menschen zur Erkenntnis seines göttlichen Urgrundes zum ewigen Leben führt. Aber im Apostolikon ist die Dreieinigkeit nicht rein durchgeführt. Das kirchliche Christentum kennt den Heiligen Geist eigentlich nur als Reminiszenz; er genießt keine Verehrung. Er wird zur Hypostase der Kirche und ihres Erlösungszwecks, also zu einer Wiederholung des Sohnes, den der Vater aus Spontaneität ohne Passivität erzeugt hat.)

Die Seele ist die objektive Hypostase des Subjekts; sie ist von allen objektiven, sowohl begrifflichen als auch materiellen Bestimmungen zu befreien. Der ontologische Beweis gilt auch für sie, und die rationale Psychologie nebst der Kritik derselben findet ihre Auflösung in der Erkenntnis ihres außerzeitlichen und außerräumlichen nichtseienden (nichtallgemeinen) Seins. In der Seele, ihrer Unsterblichkeit und Unendlichkeit, ist die Einheit des Lebens symbolisiert, nicht zwar der Gegensatz gegen den Tod, der nur Negation bestimmter, objektiver Lebensmomente (des individuellen Bewußtseins) ist, nicht eine Eins, der eine Zwei als Korrelat entspräche, vielmehr jenes Absolute, dessen Manifestationen die erscheinende (vernünftige) Eins und Zwei sind. Die absolute Spontaneität befaßt als solche alle Handlungen als in der Zeit und Entzweiung verlaufend, alle Gegensätze, alle Einzelheit in sich. Wo absolute Spontaneität ist, hört die Persönlichkeit, das vernünftige

Gleichgewicht, die Wirklichkeit der gegenseitig sich bestimmenden Spontaneität und Passivität auf. Mit den Unterschiedenen fällt zugleich der Unterschied. Insofern kann man in der unio mystica eine absolute Passivität, ein Absorbiertwerden vom All, die Begeisterung durch die objektive Gottheit sehen.

Diese Einheit, sofern sie dann in den Begriff eingeht, wird der Gegensatz des Erscheinenden, das Ansich, die transzendentale Grundlage der Gemeinsamkeit, bei Plato das reine Denken, die reine, ansichseiende Vernünftigkeit. Die Platonische Seele ist das subjektive Moment an den Ideen, Substrat und Träger des Lebens, die transzendentale Synthese von Subjekt und Objekt. Erst das materielle Denken trägt in diese Beziehung die Zeitlichkeit hinein und macht das Zeitlose zum Beharrenden, zum Einfachen als einem Gegensatz der Materie usw. Der Begriff der Seele hat nur transzendentale Bedeutung; die Psychologie, welche die Seele zum Objekt unter Objekten macht, ist ein Mißverständnis, ein Produkt des Materialismus, ebenso wie aller Spiritualismus ein schwärmerischer unsinniger Materialismus ist.

Die Seelenwanderungslehre, die Lehre von den vielen Erscheinungen und Verunreinigungen der beharrenden Seele bis zu ihrer endlichen Erlösung und Unsterblichkeit durch die wahre Erkenntnis, betrachtet jeweils das durch Passivität bedingte Individuelle als das Unreine, über das hinauszukommen und damit dem Rad der Geburten zu entrinnen, die wahre Unsterblichkeit, Unzeitlichkeit und Unendlichkeit (Gestaltlosigkeit bei Plato) sei. Die Lösung von allem beschränkenden Sein, Erhebung über die Passivität, ist daher die Idee dieser Weltanschauung, die das Leben zu einem Sterben, das Sterben aber zum rechten Aufleben macht.

Als Hypostase der Unmittelbarkeit des Selbst unter objektiver Form hat die Seele eine zwiefache Bedeutung. Durch sie ist das Selbst, der Mensch und alles vernünftige Wesen, Substanz, einzige wirkliche Substanz. Sie ist damit die Synthese von Subjekt und Objekt, nämlich Subjekt in der Unmittelbarkeit des Selbst, Objekt für jeden andern durch Vernunft und für sich selbst durch die dadurch bedingte Reflexion. Jedes vernünftige Wesen ist mir auch auf doppelte Weise gegeben: unmittelbar durch Vernunft und mittelbar als Ding. Hier ist also die Frage nach dem Ding an sich gelöst; es braucht nicht erst aus der dinglichen Erscheinung erschlossen

zu werden, wobei problematisch bleibt, ob das Bewirkende in mir oder außer mir und ob damit das Ding an sich nur ein formelles Postulat sei. Das transzendentale Moment ist die seelische Seite der Substanz; es ist die Grundlage der Vernunft, des Verkehrs der Substanzen. In jeder andern Bedeutung ist Substanz nur apriorische Form: die anthropomorphe Hypostase, bei der allerdings ein anderes als das in der Erscheinung sich manifestierende Ansich nach Art der Selbstheit, der vernünftigen Substanzen nur formales Postulat ist.

Kant hat die Seele mit Recht dem Feld objektiver Begriffe und Bestimmungen entzogen; damit aber, daß er Substanz als das an sich Objektive betrachtete, welche uns als Objekt nicht gegeben sei und welche Bestimmung auch dem Subjekt zu entziehen sei, hätte die „Kr. d. r. V." überhaupt keine Substanzen mehr; die Erscheinung wäre entwurzelt und die Philosophie und Wissenschaft wäre reine Phänomenologie. Abermals hat das Bestreben, den materiellen Auffassungen und theologischen Bedürfnissen zu entgehen, Kant zu weit geführt. Die positive Seite der Kantischen Transzendentalreligion aber führt durch den Begriff der Freiheit, durch welchen das Subjekt doch wieder die Bestimmung der Substantialität erhält, über die „Kr. d. pr. V." zur Vollendung in der „Kr. d. Urt.".

Die Kantische Kritik bezieht sich nur auf die zweite Seite der Seele; sofern nämlich Substanz, Einfachheit und Beharrlichkeit objektiv gegeben sind, so wird ein Subjekt unter denselben Bedingungen, d. h. innerhalb des Raumes und der Zeit postuliert. Das ist die Wurzel des populären und theologischen Unsterblichkeitsglaubens. Er entspringt auch der mystischen Erkenntnis, aber seine mythische Einkleidung läßt leicht dem Materiellen zu viel Bedeutung zukommen. Der große Dichter und Gestalter unseres Jenseits- und Seelenmythus ist Dante. Für den früheren Christen ist der Christusgläubige, der Erkennende allein wert des ewigen Lebens. Warum ist dann aber nicht jeder gläubig? Das ist das unlösbare Problem jeder positiven Religion. Das ewige Leben empfängt nur, wer es empfängt; das ist das Geheimnis, das große Prinzip der Gnade. Im Glauben wird es ihm zugleich; der Glaube ist die Wirklichkeit, das Erleben des ewigen Lebens. So verhält es sich mit den griechischen Mysterien, so mit dem Geheimnis des

Abendmahls: es läßt sich nicht mitteilen, nicht begrifflich wissen, nur erleben, glauben.

Wie verkommen muß eine Theologie sein, für die das Mysterium des Abendmahls nur noch ein Erinnerungsakt an ein historisches Faktum ist! Wie flach eine Philosophie, welche sich mit „Atheismus" brüstet, mit einer armseligen, negativen Bestimmung, damit bekundend, daß ihr das große Geheimnis des Lebens noch nicht einmal zum Problem geworden ist.

Obige Tautologie ist auch für die Philosophie die einzige mögliche Erkenntnis vom ewigen Leben: wer es hat, der hat es. Alle andern Bestimmungen: wem der Vater es gegeben hat, oder wer den Glauben hat, sind nicht synthetisch, sondern verschleierte Tautologien. Aus dieser Erkenntnis sind jedoch andere Konsequenzen zu ziehen, nicht die Prädestination und das ganze an sie anknüpfende theologische System. Das transzendentale Moment am Menschen, das Bewußtsein seiner Freiheit und Spontaneität ist das auszeichnende und unterscheidende, das bewertende Moment am Menschen, nicht dasjenige, wozu man es gemacht hat, das Prinzip einer transzendentalen Gleichheit. Jeder hat am Ewigen und Unendlichen teil, aber in sehr verschiedenem Maße, soviel er eben an ihm teil hat, haben kann. Es gibt hierfür keinen objektiven Bestimmungsgrund, kein synthetisches Erkennen; dieses Teilhaben ist das ursprüngliche Moment, das Bestimmende der Persönlichkeit. Wo die Passivität dasselbe überwiegt, da ist praktisch, kulturell von keiner Persönlichkeit die Rede; aber das Spontane ist doch das individualisierende Lebensmoment, eine schwache, subjektive Wirklichkeit im Selbstbewußtsein, der Rest von Eigenheit und Selbstbestimmung. Im Maße, als die Passivität durch Spontaneität überwunden und das Subjektive objektiv wird, hat auch das Unendliche teil am Persönlichen oder umgekehrt. Es nimmt jeder seinen Lohn, sein Jenseits mit seinem Leben, seinen Handlungen dahin. Der, dem dabei wenig wird, der hat kleines Bedürfnis; das Leben eines jeden entspricht seinen Anschauungen und Bedürfnissen, seinen Ansprüchen. Im Leben selbst ist die Erfüllung, der Genuß schon gegeben. Wie könnte ein Mensch überhaupt leben, wenn ihm nicht zugleich sein Leben seinen Lebenszweck gäbe, d. h. wenn er nicht die Berechtigung hätte, so zu leben und so zu sein, wie er lebt und ist?

Dieses Bewertungsprinzip hat nicht die allgemeine Sündhaftigkeit und Gnade zur Voraussetzung; es setzt keine Grenze zwischen Verworfenen und Begnadeten mit einem unerkennbaren, unvernünftigen Prinzip der Auswahl. Der höhere Wert ist die größere Wirkung; im übrigen, an und für sich ist jeder, wie er ist, recht und gut. Es ist damit nur ein kulturelles, kein absolutes und transzendentes Wertungsprinzip gegeben.

Wird wie im Phädros und gelegentlich auch bei Kant, Seele zum Prinzip aller autonomen Bewegung, so ist damit eben ihre positiv-praktische Bedeutung erkannt; sie ist mehr als formales Subjekt, ohne jemals Objekt werden zu können; sie ist der transzendentale Grund alles Lebens, vor allem des Schaffens. Die Ursache ist als Objekt allerdings auch aposteriori hypostasiert; sie ist hier aber eine Wirklichkeit außer und vor der Handlung, sofern sie im hervorbringenden Subjekte Symbol und Ideal und als solche erkennbar ist.

Dem Rationalismus ist die Unsterblichkeit die Hingabe der Selbstheit an das Allgemeine in einer bestimmten Form der Erscheinung. Plato macht den Übergang vom Mysterium zum Rationalen. So wird zuletzt das ewige Leben zum Leben in und für die Gattung; wird diese gar durch Naturwissenschaft, nicht durch eine ethische Idee definiert, so verfällt das Leben dem bloßen Vegetieren, dem Fortpflanzen des Seienden. Die Formel für den rationalistischen Unsterblichkeitsglauben gibt Feuerbach („W. d. Chr." K. 19): „Wer daher in dem Bewußtsein der Gattung als einer Wahrheit lebt, hält sein Sein für andere, sein öffentliches, gemeinnütziges Sein, welches eins ist mit dem Sein seines Wesens, für sein unsterbliches Sein".

Eine objektive Seite hat die Seelen- und Unsterblichkeitslehre auf ihrer frühesten Stufe in dem Ahnenkult. Das ethische Dasein tritt jeden Einzelnen als Seinsollendes an, als die Forderung der Vergangenheit an die Gegenwart. Das Bewußtsein dieser Gebundenheit objektiviert und substantiiert sich in der Form der Ahnen, welche über das Grab hinaus wirken und Abweichungen von den Forderungen, auf denen der Familienverband ruht, verfolgen und strafen. Es ist nur ein bestimmter, auf einen engeren Kreis eingeschränkter Teil des allgemeinen religiösen Prozesses, am Ende aus derselben Wurzel stammend wie die Heiligkeit und Göttlichkeit

des Rechts und der Sitte, der Könige und Herrscher, in welchen die ethischen Bedingungen der Existenz aller Glieder der Gesellschaft gipfeln und sich symbolisieren. Weiterhin weist der Zusammenhang zwischen griechischem Seelenglauben und dem Kult der chthonischen Gottheiten, der Wechselwirkung von Natur und Gewohnheit (der Vergangenheit) auf deren beiderseitige Einheit auf einer früheren, ethnischen Stufe.

7. Der Protestantismus als Idealismus.

Die vergleichende Religionsbetrachtung führt auf zwei letzte religiöse Prinzipe, welche deren Momente der Analyse, die begrifflichen Komponenten des Objekts sind. Das eine Prinzip ist die Wurzel, das Werden des Objekts aus Spontaneität oder auch das bloß subjektive (Gefühls-) Verhältnis zum Objekt. Wer Religion begreifen will, muß sie innerlich kennen, erlebt haben; an seiner Religion hat jeder das Religiöse schlechthin, die Identität mit dem Wesen aller Religion. Das andere Prinzip ist der Hinzutritt des schon Seienden, des historisch Gewordenen, durch welches die Religionen sich unterscheiden. Das Objekt ist das Mittel des Schaffens, des Allgemeinwerdens; es ist Träger der Idee.

Lehre und Kult, das religiöse Objekt, sind das Bett, in welchem die verschiedenartigen Subjektivitäten zusammenfließen, zu gemeinsamem Ziel sich einigen. Diese Einigung ist nicht durch äußere Verhältnisse erzwungen, sondern sie ist das Resultat der vernünftigen Leitung, der Hingabe der schwächeren Individuen an die Ideen der stärkeren. Wer nicht aus eigener Kraft die Passivität, das Leiden überwindet, für den bedeutet die Teilnahme an Lehre und Kult eine Stärkung und Bildung seiner Aktivität, eine Erhebung durch die Gemeinsamkeit, die Lösung des Gefühls. Auf diese Weise wird die allgemeine Idee zur Idee der Einzelnen, zu der dann eine Art freien Verhältnisses möglich ist; die Spontaneität erlangt darin eine Bedeutung, die sie sich selbst nicht hätte verschaffen können. Die Idee, auch wenn sie durch Passivität gegeben ist, erscheint als persönlichstes Eigentum, als oberster Sinn des Daseins. So wird die objektive Religion zum wichtigsten Werkzeug der herrschenden, aus dem göttlichen Willen geborenen Idee. Sie gibt den Beherrschten mehr, als sie ihnen nimmt — einen Schein von Freiheit, die keine Bedeutung für sie haben kann — einen positiven Lebens-

zweck. Den Inder begleitet das Bewußtsein, daß die Gottheit der allgemeine Geist des Opfernden selbst ist, wie am Ende auch die christliche Gottheit den Geist der Kirche symbolisiert. Der Kult wird das Mittel, den allgemeinen Geist im Individuum rein darzustellen; das Individuelle und Unterscheidende wird dahingegeben, geopfert dem Göttlichen. Die kulturellen Bedingungen, auf welchen die Gemeinde erbaut ist, die Idee, welche in ihrem Tun verwirklicht wird, ist das objektiv Göttliche. Schreitet aber die Idee über die Veranstaltungen des Kults fort, so artet er und seine Lehre aus in leere Formeln.

Der Protestantismus trat das Erbe der Kirche, ihrer Bildung und Disziplin an und löste das religiöse Objekt in dessen eigener transzendenter Bedeutung auf. Mit ihm wird das Göttliche zum immanenten Vernunftprinzip der Gesellschaft. So entsteht zunächst aus ihm der moderne Rationalismus und seine Philosophie. Das Individuum erhält seinen Lebenszweck von der souveränen Gemeinschaft zuerteilt, aber es entscheidet mit über das allgemein Seinsollende, das Gute und Böse als selbständiges, freies Glied dieser Gesellschaft. Dieses Moment des Protestantismus bildet sich auf mystischer Grundlage selbständig weiter, belebend und befruchtend auf die andere (autoritative) Seite einwirkend, immer mit der Tendenz der Befreiung und Verselbständigung der Persönlichkeit, bis die Romantik die Synthese beider findet, des Persönlichen und des Allgemeinen, des Mystischen und Rationalen.

Im Protestantismus ist der Norden die Sünde losgeworden, jenes schlimme Erbe der untergehenden antiken Kultur; wenn auch bei Luther und dem Humanismus hin und wieder ein Sündenbewußtsein und Bußkrampf durchbrach, so sind das Reste der kirchlichen Bildung. Die Rechtfertigung hat jeder aus sich selbst, heiße das Prinzip derselben, wie es wolle, Gehorsam aus Erkenntnis in der „deutschen Theologie", Glaube, der aus dem eigenen Inneren erwächst bei Luther, die freie Tat bei Kant. Luther und Kant stehen auf demselben Boden, wenn der eine die Rechtfertigung durch gute, d. h. von der Kirche vorgeschriebene Werke verwirft, „daß allerwegen die Person zuvor muß gut und fromm sein vor allen guten Werken", der andere aber erklärt, daß ein Mensch bei lauter guten Handlungen dennoch böse sein könne, wenn sie nicht aus dem Glauben, dem Geiste des moralischen Gesetzes, der guten Ge-

sinnung erwachsen. Mit der Sünde entschwand auch ihr Korrelat, die Gnade. Dem Norden erwächst aus der Mystik nicht der Quietismus, sondern erst recht die Kraft zum Leben und zur Tat. Das Böse ist Schwäche, Leiden, aber nicht mehr das Selbst; es gibt keine Sünde mehr.

Für Calvin, dessen Anhänger wesentlich wie er selbst Romanen waren, bedeutete die Reformation die Wiederherstellung des allgemeinen Gefühls der Sündhaftigkeit (Erbsünde) und der Rechtfertigung aus einem fremden, transzendenten Willen: Gnade und Prädestination. Diese Reformation bedeutet nicht Befreiung, sondern Rückkehr in dumpfe Gebundenheit und Qual unter einem herrischen Rationalismus. Gegen sie und den Jansenismus entwickelten die Jesuiten eine Lehre vom leichten, sanften Leben, das kasuistische System der Entschuldigung, den flachen Semipelagianismus, um das Joch der jesuitisch-katholischen Kirche leicht und lockend zu machen. Sie hat das uraltkatholische Prinzip, welches der Hierarch und Katholiker der beiden Korintherbriefe (bes. I. 9, 20—22) formulierte[1]: „Ich bin jedermann allerlei geworden, auf daß ich ja etliche selig mache", am reinsten durchgeführt, und über diesem Prinzip der Katholizität, des Seelenfangs, ist ihr fast aller tiefere Inhalt entgangen. Dagegen gipfelte der Protestantismus in seiner letzten Konsequenz, dem Idealismus, in der Lehre von der Freiheit und Autonomie der Persönlichkeit, in dem idealisierten Pelagianismus. Der grundlegende Abschnitt des Römerbriefs kennt übrigens das Prinzip der Gnade nicht in der Form wie der Calvinismus und Jansenismus. Es ist die Gnade Gottes, den Sohn zur Erlösung in Fleisch und Tod gegeben zu haben; das große Symbol der Rechtfertigung und Erlösung. Diese erhält, wer aus freien Stücken an den Sohn glaubt. Hier ist der Person eine gewisse Selbständigkeit gewahrt; es bedarf nicht nochmals der Gnade, um diesen Glauben in der Person zu wirken. Dieser Gedanke gehört erst den späteren Äußerungen des Paulinismus an. In der Möglichkeit und Tatsache der Freiheit hat der Protestantismus sein eigenes religiöses Prinzip, wenn auch zunächst auf dem Boden des Christentums. Aber der Norden hat in Eckehart schon den Weg zu Gott „oberhalb der Gnade" gefunden.

[1] Grundsätzlich formulierte; der Gedanke durchzieht beide Briefe, auch die späteren Teile des Römerbriefs (Kap. 14, 1).

(Oft ist einer späteren Zeit der Streit um ein Prinzip unverständlich geworden, und sie sieht darin nur noch ein rechthaberisches Gezänk um leere Worte, wie es bei ihr selbst nicht vorkomme. Man denke an den Arianischen Streit, die Gegensätze der Scholastik, den Streit Luthers gegen Zwingli. Doch ist dabei der strittige Begriff jeweils der Schlußstein, das Symbol einer Weltanschauung und Lebensauffassung, also nicht eine beliebige Kleinigkeit. Blieb beispielsweise das Marburger Religionsgespräch ergebnislos, trotz der zweifellos großen Vorteile einer Einigung, wegen der verschiedenartigen Auffassung des Abendmahls, so wirkte in diesem Gegensatz die ganze Kluft zwischen dem humanistischen Rationalismus und einer mystischen Religiosität.)

Die protestantische Kirche ist Übergangsform und hat als solche, wie ihre Geschichte klärlich beweist, kein eigenes Lebensprinzip. Sie ist als Kirche statuarisch, nivelliert die Gegensätze; aus sich selbst hat sie kaum Neues geschöpft. Als christliche Kirche ist sie eine Häresie, denn zweifellos enthält die katholische Kirche das wahre Wesen des Christentums, sobald dasselbe durch die Historie bestimmt werden muß, nicht durch Dogma, wenn jenes Wesen auch nicht in einfacher Formel angebbar ist. Hat es doch schon vielen Völkern und Geschlechtern als ihr Lebenssymbol dienen müssen, die immer ein Recht auf ein eigenes Leben und somit auf ein eigenes Christentum hatten. Kraft ihrer Existenz und ihrer Entwicklung, die solche Eigenheiten immer innerhalb des katholischen Rahmens zu halten und über divergierende Bestrebungen zu siegen wußte, ist die katholische Kirche das wahre Christentum und die historischen Reflexionen, mit denen der Protestantismus ihr diesen Anspruch entziehen möchte, haben sich nachgerade als Täuschung herausgestellt, wie schon Lessing erkannt und ausgesprochen hat. Das Prinzip der Kirche ist das Leben der Gemeinde, das durch das geistliche Amt, nicht aber aus der Schrift kommt, wie es II. Kor. 3, 6ff. ausspricht. Es bleibt jedoch jedem Protestanten unbenommen, auf eigene Rechnung Christ zu sein; sein Wille schafft f ü r i h n das Wesen des Christentums, ob er es nun auf den Kanon oder einen Teil desselben, auf das Apostolikon oder eine Häresie erbaue oder am Ende aus seiner Selbstherrlichkeit bestimme. In dieser Art der Bestimmung, nicht im Objekte liegt das Wesen des Protestantismus. Dieser Art ist der

Pietismus, ein äußerst wichtiges und fruchtbares Gebilde des Protestantismus innerhalb des Christentums, aber außerhalb der Kirche. Die Frage, ob der Protestant Christ sei oder nicht, dreht sich um ein Wort, einen Namen; es gilt darüber das Wort, daß nicht denen das Himmelreich ist, die Christus Herrn nennen, sondern denen, die den Willen des himmlischen Vaters tun.

Die katholische Kirche hat sich einst weiterentwickelt und ihre Dogmen gestaltet auf einem festbleibenden Grund, indem sie gegen die Häresien kämpfte; die Entwicklung der protestantischen Kirche dagegen ist nur eine konservative Negation neuer Prinzipe, welche sich dann jeweils stärker erweisen und ihr die Gestalt und den Inhalt geben, bis ein neuer Einfluß das alte Schauspiel wiederholt. Letzten Endes profitieren die Kirchen immer von den bekämpften Häresien, in denen das frische Leben der Freiheit und Selbstheit pulsiert. Hier, nicht in der Kirche sind die Propheten Gottes.

Vernunft und Allgemeinbildung sind zu solchen Kulturfaktoren geworden, daß ein solches Zwangsinstitut wie die mit dem Staat verknüpfte Kirche überflüssig geworden ist. Religion ist Nationalangelegenheit, nicht Staatsangelegenheit, vor allem aber auch nicht Privatangelegenheit in dem heute üblichen Sinne; Religion ist nicht Stütze von Dingen, die nicht von selbst stehen können, sondern die Erkenntnis einer Lebensaufgabe für Individuum und Nation. Die Furcht vor dem kulturellen Anarchismus hat einst Luther immer mehr zum Statuarischen und Kirchlichen geführt; aber der Anarchismus wird nicht durch staatlichen Zwang verhindert, sondern dadurch, daß die Edelsten der Nation Träger göttlicher Ideen und Aufgaben sind, daß sie eine hohe Pflicht in der Nation zu erfüllen haben. Die Idee und die Pflichterfüllung bringt nicht nur die entsprechende Ordnung, sondern im Volke auch die begeisterte Liebe zu der Idee und ihren Trägern hervor. Dann ist das Gottesgnadentum in der Ordnung der Nation und ihrer Spitze nicht eine leere Formel, sondern eine Wahrheit.

Wie das innere Prinzip der Religion aus der Transzendenz in die Immanenz eingegangen ist, so hat sich auch die Kirche, die Veranstaltung des Transzendenten und dessen Seinsollenden in das vernünftige und moralische Bildungsprinzip umgewandelt. Die einmal anerzogene vernünftige Bildung wirkt selbständig fort; elterliche Erziehung und Schule haben der Kirche ihre ethische Rolle

abgenommen. Darüber hinaus hat eine freie, vom Staat gelöste Kirche noch hohe Aufgaben, die Erweckung und Pflege eines religiösen Lebens in der Gemeinde; aber das kirchliche Beamtentum und der Religionsunterricht sind kaum geeignete Wege dazu.

Die neuere Philosophie, das ureigenste Werk des Protestantismus, hat die Reste des religiösen Objekts, des Mythus nacheinander zersetzt, zuletzt den Gott selbst, seine objektive Hypostase. Im selben Maße wurde man des Subjektiven als der Grundlage der Religion inne; unmittelbar nach Kant bildete sich die reine Gefühlsreligion der Romantik. Zu gleicher Zeit aber wurden die differenzierten Produkte der Philosophie, welche zu selbständigen Wissenschaften wurden, des religiösen Momentes entkleidet und damit des inhaltlich-transzendentalen Zusammenhangs mit der Totalität beraubt. Dafür verfielen sie dem platten Aberglauben des Materialismus und wurden zu den unpersönlichen Systemen voll unfruchtbarer Einzelheiten, die sie heute zum Teil sind. Das transzendentale Moment ist die Nabelschnur, die Quelle des Lebens für die Wissenschaften, durch die ihnen ihr Zweck, ihre Aufgabe gesetzt wird.

Die „Kr. d. r. V." hat der Theodizee aus dem Objektiven ein Ende gemacht; dann ging der Gottesbeweis über auf das Gebiet der menschlichen Handlung. Die transzendentale Freiheit ist der einzige mögliche Boden der Theodizee. Unter diesem Begriffe findet aber auch jede Wissenschaft, wie jedes historische Gebilde als Produkt aus persönlicher Spontaneität seinen Platz in der Theodizee: das Göttliche, zu dem sie hinleitet, ist das freie Selbst des Schaffenden, nicht ein transzendentes Prinzip des Objekts und der Einheit und Einwirkung von Subjekt und Objekt aufeinander. Die Hegelsche Theodizee ist berechtigte Reaktion gegen den anarchischen Subjektivismus der Romantik; aber auf die Dauer ist sie nicht genügend. Der Geist, obgleich er bewußt auf das Prinzip der Selbstheit hinweist, ist doch eine anthropomorphe Hypostase eines Objektiven. Die Persönlichkeit tritt als sein Werkzeug zwischen ihn und sein Werk; ihre Autonomie und Freiheit ist also nur Schein. Hegel empfand es als einen Tiefstand der Religion, daß man nur noch von Religion, nicht mehr von Gott rede, daß dem Begriff das religiöse Objekt nicht zugänglich sein solle. So stellte er den ontologischen Beweis wieder her, mit Recht,

denn der Begriff kann transzendentale Bedeutung haben. Die Lehre, daß Gott, das Ideal der reinen Vernunft, ein notwendiges Postulat derselben sei, ist schon die moderne Form des ontologischen Beweises selbst. Der Begriff, die Synthese des Transzendentalen und Objektiven wird so zum Symbole aller Wirklichkeit.

8. Verhältnis der Religion zum Leben, besonders zur Moral.

Das religiöse Verhältnis ist die Grundlage und erste Stufe des Schaffens. Die Religion gehört nach der einen Seite hin, sofern in ihr ein Allgemeines zum Motive wird, zur Ethik, nach der andern, sofern in ihr das Allgemeine aus Freiheit entsteht, in den Bereich des Handelns aus Freiheit: die Kunst im weitesten Sinne des Wortes. Es ist klar, daß sich dieser letztere Begriff auch dem der Ethik unterordnet, welcher als das allgemeine Verhältnis des postulierten an sich Allgemeinen oder der in diesem enthaltenen passiven Teilnahme einer Gesellschaft zur Persönlichkeit ist, welches Verhältnis den Wirklichkeitsgrad alles Seienden, ja die Wirklichkeit schlechthin, also auch qualitativ bestimmt. Demnach ist auch die hier gegebene Einteilung des Verhältnisses der Persönlichkeit zum Objekte eine konventionelle, die aus praktischen Gesichtspunkten festgehalten ist. Das System der Wirklichkeiten müßte eine Anordnung derselben sein, bei welcher die Passivität der Persönlichkeit abnähme im Maße, als die Gestaltung aus Freiheit zunimmt. Somit beruht das System der Wirklichkeit auf dem ethischen Prinzip der teilnehmenden Persönlichkeit. Die Begriffe des Motivs, Symbols und Ideals sind die einzelnen Momente ihres Verhältnisses zum Objekt.

Das Religiöse ist derjenige Pol des allgemeinen Verhältnisses, in dem die Spontaneität am reinsten wirkt; es gehörte demnach im System jenseits der Kunst, in welcher das Objekt in viel höherem Maße mitbestimmend ist. Aber die Wirklichkeit besteht ja nicht in dem einfachen Verhältnis von Subjekt zu Objekt, sondern in der Beziehung von Persönlichkeit zu Persönlichkeit oder zu Gesellschaft durch das Objekt. Die Wirklichkeit des Objekts und der persönlichen Kraft ist also dann die größte, wenn sie zu einer ethischen, bildenden Macht wird, also über das religiös-kontemplative Verhältnis hinausdrängt zum Wirken. Die Wirklichkeit ist zweidimensional; sie besteht einmal im Verhältnis der Persönlichkeit zum Objekt (Intensität),

andrerseits im Verhältnis der Persönlichkeit zur Gesellschaft durch das Objekt (Extensität). Das Symbol ist die intensive, das Motiv die extensive Wirklichkeit; das Ideal ist der Übergang von jenem in dieses.

Das Leben ist Eines und die Wirklichkeit ist Eine; darum stehen alle ihre Teile in durchgängiger Wechselwirkung. Sie werden begriffen durch ein und dasselbe Kontinuum, dessen Pole die reine Passivität und die reine Spontaneität sind. In diesen Momenten selbst ist keine Wirklichkeit; alle Wirklichkeit wird aber durch ein Macht- und Bestimmungsverhältnis derselben begriffen, d. h. durch deren Stellung innerhalb des Kontinuums zwischen den Polen. Die Lehre vom Objekt an sich und vom Selbst an sich behandelt die beiden Pole; da in beiden aber keine Wirklichkeit, sondern nur das Postulat derselben gegeben ist, gelangt der Begriff an diese seine transzendentale Grenzen nur, indem er von der Mitte aus auf sie hinleitet, indem er zum abstrakten Symbole wird. Demnach handeln die Wissenschaftslehre und die Religionsphilosophie, deren Objekt jeweils wesentlich einer der beiden Pole des Kontinuums ist, von Nichtwirklichkeiten, die aber einerseits die vernünftige (mögliche, objektive), andrerseits die transzendentale Grundlage aller Wirklichkeit ist.

Das Kontinuum innerhalb dieser beiden Pole ist übrigens nur eine Hälfte; die andere ist ihr gleich als ihr symmetrisches Spiegelbild, d. h. die Elemente derselben haben entgegengesetzte Vorzeichen. So ist die Grenze des gesamten Kontinuums transzendentale Selbstheit, zwei entgegengerichtete Selbste; das an sich oder selbstlos Allgemeine, die Mitte, an der beide gleicherweise teilhaben, ist die objektive Grenze beider, das Ergebnis der Beschränkung der beiderseitigen Spontaneität des einen durch das andere. Durch diese symmetrische Ergänzung des einfachen Verhältnisses von Subjekt zu Objekt (Erkenntnislehre) wird dieses dem praktischen oder ethischen (dem ganzen) Verhältnisse untergeordnet. Die Elemente der Wirklichkeit sind demnach wahre, mit Spontaneität und Vernunft begabte Selbste. Das Objekt an sich dagegen ist nur Grenzbegriff, Postulat, der abstrakte Ausdruck der Tatsache, daß die Selbste sich gegenseitig beschränken, ins Gleichgewicht setzen. Diese Tatsache ist die Vernunft. Wie damit die gesamte Wirklichkeit ethisch, d. h. als Motiv, als Verhältnis zum Selbst (Willen) be-

griffen ist, kann sie andrerseits vom subjektiven Pole aus begriffen werden als Niederschlag, Ergebnis freier Handlungen, also als realisiertes Ideal, wie auch umgekehrt vom objektiven Pol aus die gesamte Wirklichkeit durch Wissenschaft begriffen werden kann, d. h. nach Art und Maß, als eben das Objekt, das Mittel an ihr beteiligt ist.

Sofern es sich um den Begriff der Kultur handelt, gilt das Objektive als das Substantielle, welches verändert wird und sich entwickelt durch die Handlung der Persönlichkeit; das subjektive Korrelat dazu ist die Bildung, bei der die persönliche Selbstheit das Substantielle ist, das seine objektive Gestaltung (Bewußtsein), die Steigerung und Entwicklung erhält durch das Objekt und die hinter ihm stehende fremde Selbstheit. Der Tendenz des vorliegenden Weltbildes gemäß ordnet sich das subjektive Moment, die Bildung, dem objektiven, der Kultur, als Zweck über. Erst mit dieser, der Beschränkung und Bestimmung der Selbstheit durch das Objekt, der qualitativen Unfreiheit kann sich das Selbst über das Objekt erheben und seine freien Zwecke und Ideen setzen. Die Wirksamkeit der Freiheit besteht darin, daß alle Kraft auf eine bestimmte Idee sich konzentriert, welche dadurch zu einer intensiven Wirklichkeit wird, während die absolute oder ungebildete Freiheit die Zerflossenheit und Unvernunft, den Nihilismus bedeutet.

Die Vermittelung zwischen dem objektiven und subjektiven Pol kann fortschreitend so begriffen werden, daß jedesmal unter zwei Stufen desselben die auf seiten des passiven Pols liegende als Mittel, die andere als Zweck gilt, wobei das Mittel für eine ganze Gruppe also noch als Zweck und der Zweck für eine ganze, auf der anderen Seite des Betrachteten liegende Gruppe noch als Mittel gelten kann, und daß endlich die absolute Passivität als das Mittel an sich, die absolute Aktivität als Zweck an sich gilt. Daraus bestimmt sich dann auch das Verhältnis der Religion zur Moral.

Die Religion ist das Setzen der Zwecke, die erste Objektivation des Intelligiblen. Ihre Zwecke gelten als absolute, für welche die Vernunft, d. h. Passivität keine Gründe hat; die Begründung der Zwecke heißt: ich will, z. B. daß alle Menschen gleich seien. Der absolute Zweck hat seine Begründung nur in seiner Macht, seiner Wirklichkeit. Moral ist die Technik der absoluten Zwecke; sie kann sich also höchstens zu einer bestimmten

Religionsform in Gegensatz setzen, nicht aber zur Religion schlechthin. Vielmehr hat sie da, wo ihre Begründung, ihr Räsonnement aufhört, in ihrer höchsten Forderung, der Angel ihres ganzen Systems selbst ihre Religion. Die Moralität fällt mit der Religion zusammen; sie ist die Religion für Unfreie. Kant bestimmt das Wesen der Religion über sie hinaus, „daß wir Gott für alle Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen“. Nun bleiben die Begriffe Pflicht und Gesetz; die Gottheit als Postulat aber nur deshalb, weil das Gesetz, das „Gesetzte“ dessen bedarf, der es setzt. Genau auf derselben Überlegung beruhen auch die Theodizeen aus objektiver Zweckmäßigkeit. Bei dieser Gotteserkenntnis aus kalten Begriffen ist aber meist von Verehrung, vom religiösen Verhältnis wenig zu bemerken, und es mag selbst Kant nicht gelungen sein, mit Begeisterung zu tun, was er gegen eigenen Willen und Neigung tat, sofern er überhaupt, was in höherem Sinne nicht anzunehmen ist, nach seiner eigenen Maxime handelte. Aber er hatte es auch nicht nötig! Das Pflichtgesetz ist formell, es gibt kaum eine Handlung, die ihm nicht entspräche — es sei denn Selbstvernichtung, der Nihilismus —, die nach der naturrechtlichen Formulierung den Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Personen unmöglich machte, wenn sie auch diese oder jene bestimmte vernünftige Gemeinschaft aufhöbe. Die Idee, welcher der Einzelne dient, ist seine Idee, nicht die des absoluten Denkens in ihm; die menschliche Gattung und Gesellschaft ist das Produkt der Idee, nicht deren Grundlage und Voraussetzung. Die Gesellschaft ist das Ergebnis der Vernunft, nicht deren absoluter Zweck, was eine Tautologie wäre.

Die Religion also setzt die kulturellen Zwecke, welche die Moral verwirklicht und erhält. Es ist dabei nicht notwendig, daß die Religion eine transzendente Formulierung und Begründung der Moral, des Seinsollenden gebe, genug, daß sie es setzt und als Macht erweist. So kann die Religion auch dem Vorwurf begegnen, daß der Zweck des religiösen Objekts und religiöser Veranstaltungen in der Erhaltung der bestehenden Machtverhältnisse liege: sie kann jedem, der es anders will, sagen, daß dessen Religion (auch Ethik und Moralität genannt) nichts anderes als Mittel zu neuen, von ihm als seinsollend gesetzten Machtverhältnissen, daß jede Religion die Formulierung und transzendente Begründung von Machtverhältnissen sei, die vernünftige Durchführung

eines kräftigen Wollens. Der Mächtige glaubt an seinen Beruf, sein göttliches Recht, der Priester an seine Idee und Wahrheit wie der Rationalist an die seinige. Wo aber der Mächtige wirklich unehrliche und kleinliche Mittel ergreifen muß, um seine Macht zu stützen, da ist es mit seinem Beruf zu Ende; die Macht ist im Niedergang und damit das böse Gewissen im Anzug. Wo wirkliche Macht ist, ist Offenheit; die Tatsache der einfachen, kräftigen und vorbildlichen Existenz ist ein Bedürfnis und eine Wohltat.

Es geht daraus unmittelbar hervor, daß die Wertung der Mittel, das moralische Prädikat allein Ausdruck der Zweckmäßigkeit ist. Es ist eines selbstbewußten, kräftig wollenden und für sich einsichtigen, d. h. ehrlichen Geschlechts würdig, zu sagen: der Zweck heiligt die Mittel. Ein Mittel ist an sich niemals heilig, niemals gut; dieses Prädikat erhält es erst in seinem Verhältnis zum Zweck. Das Zweckentsprechende ist gut, das Zweckwidrige schlecht. Ein heiliges Ideal aber kann gar nicht anders, als die ihm gemäßen und zu seiner Durchführung notwendigen Mittel heiligen. Wenn man aber den Zweck verwirft, soll man nicht das Mittel für ihn verantwortlich machen. Der Begriff des absolut Guten und Bösen kann nur unter der Herrschaft des rationalistischen Aberglaubens an absolute Zwecke entstehen. Wer mit seinen Ideen und Handlungen die bestehenden Mächte überwindet, der schafft zugleich eine neue kulturelle Bewegung, eine neue Gesellschaft. Zu großen Zwecken große, d. h. entsprechende Mittel zu finden, ist die Leistung des Schaffenden, des Verbrechers an der bestehenden Gesellschaftsform. Aber nur der Sieg rechtfertigt die Idee; der Untergang stempelt ihren Träger zum Verbrecher. Nicht im Wollen, nicht im schwärmerischen Idealismus, nur im Vollbringen, im Können liegt die Berechtigung des Schaffenden. Wo wäre eine historische Tat, welche die Gesellschaft aufgehoben hätte? Wo wäre aber zugleich die von Fichte geforderte Handlung im Dienste der Idee oder der Gattung, die nicht zugleich ein Unrecht gegen eine bestimmte Gesellschaftsform, also eine andere Idee wäre? Wir haben nachgerade erkannt, daß das Perserreich eine gewaltige Kulturaufgabe in Asien zu vollbringen hatte. Ist also nicht der gepriesene Alexander, der Träger der griechischen Idee, auch wenn wir diese um sehr viel höher schätzen, nicht ein Verbrecher gegen sie? Der Schaffende hat

eine große Verantwortlichkeit: das Wissen um die Folgen unzweckmäßigen Handelns. Hier ist Unkenntnis Schuld, der Fehler Vernichtung. Aus dieser Verantwortlichkeit erwächst die Moralität, die Größe des Schaffenden.

Es bedarf also für das Böse nicht eines neuen Prinzips, weder einer Substanz noch eines freien Willens, der in Betätigung seiner Freiheit eben das Böse an sich wird. Die Ethik hat mit wirklichen Substanzen zu tun: was meinem oder in höherem Sinne allgemeinen Zwecken entspricht, ist gut, alles Widerstrebende böse. Das Böse ist also eine Relation der Zweckmäßigkeit auf irgendwelche fremde Zwecke. Die Beantwortung der Kantischen Frage, wie der Mensch zugleich gut und böse sein könne, ist daher sehr leicht.

Die Tendenz des Moralismus nach seinem geschichtlichen Verlauf ist, den Menschen zu „entschuldigen". Während in früheren Zeiten alles Schicksal, jede Folge einer Handlung dem Menschen zugerechnet wurde (Ödipus), so soll er mehr und mehr frei werden von den Folgen von Unglück und Schuld. Die Allgemeinheit nimmt die Folgen von Unglück auf sich: sie erhält und unterstützt den unverschuldet Unglücklichen. „Nun ist aber nichts sittlich- (d. h. zurechnungsfähig-) böse, als was des Menschen eigene Tat ist" (Kant). Nun ist aber dem Menschen der freie Wille abgesprochen, das Prinzip seiner Individualität, die Selbständigkeit und damit auch jede Art von Schuld und Zurechnungsfähigkeit; das Individuum wird entmündigt und damit entsittlicht. Das ist das unfehlbare Zeichen einer abwärtsgehenden Kultur. Mit allen Folgen von Handlungen, mit der Aufopferung ihrer Kraft für ihre Glieder nimmt die Gesellschaft auch alle Verantwortlichkeit von ihnen hinweg auf ihre eigene Schultern. Das durchaus Unsittliche gilt als Krankheit; von Natur, an sich, ist jeder Einzelne gut, entspricht er der Norm auf Grund des Dogmas von der Gleichheit. Durch irgendwelche Umstände (welcher Art sie sind, kann der Sozialismus ebensowenig angeben wie Kant) wird aber jeder Einzelne schwach, abirrend von der Norm: sie sind allzumal Sünder, und kein Einzelner hat das Recht, auch die Gesellschaft nicht, andere zu richten, vor allem nicht, einem das Leben, das unantastbare vegetative Dasein abzusprechen. Das Amt der richtenden Gesellschaft ist Entschuldigung, Erziehung, Besserung. Sie

hat keine Idee und keine Kraft mehr, über sich hinaus zu schaffen; sie setzt sich in ihrem Dasein als wesentlich gut, als Krone der Entwicklung, als sich selbst genügend. Daher ist ihr Bestreben nicht mehr, eine neue Idee zu realisieren; ihre ganze Kraft verwendet sie auf ihre von der Norm abweichenden Kinder. Wer nach höheren Zielen strebt, muß hart sein, rücksichtslos gegen alles Hindernde; die mürbe Milde ist ein Zeichen des Alters.

9. Moralreligion.

Der tiefere Sinn der Gleichheitsreligion ist die mystische Auflösung des Differenzierten und Äußerlichen in einer einheitlichen Wesenheit. Als Lehre des Rationalismus und Sozialismus hat sie eine Tendenz nicht nur gegen alles Gestaltete, sondern auch gegen die Kraft des Gestaltens, gegen alle kulturelle Bewegung, welche aus Machtunterschieden hervorgeht. Vollends zur Posse wird sie, wenn an Stelle des Wollens als ihre Grundlage eine Ableitung versucht wird wie in Tolstois „Wesen der Religion": wir sind alle nichts, folglich gleich. Die Umkehrung des Satzes, unter der Bedingung der Richtigkeit des Obersatzes, hätte sehr viel mehr Sinn.

Gleichheit hat nicht mehr Anspruch auf das Prädikat Gerechtigkeit als Ungleichheit; mit Gerechtigkeit kann ebensowenig bewiesen werden als mit Wahrheit. Die Gleichheit, die sich aus Gerechtigkeit herleitet, ist Tautologie. Aus ihr kommt der Rationalismus mit seiner mathematischen Grundlage (1 = 1) nicht heraus, während der Dynamismus Wirkung und Gegenwirkung (oder Kraft und Folge) äquivalent setzt.

In der absolutistischen Fassung, zu welcher sie vom Begriff des Rechts weitergebildet worden ist, hat Gerechtigkeit transzendentale Bedeutung. Ihr Begriff führt wie die gesamte Moral „unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert" (Kant). Vor dem Begriffe der Gerechtigkeit machte aber das kritische Bewußtsein ebensowenig Halt wie einst die Sophistik; dadurch wurde er in seine Bestandteile aufgelöst. Das Recht aber verfiel dem historischen Relativismus. Auf das aequitas dati et accepti läßt sich keine Theodizee mehr gründen, besonders dann nicht, wenn die Unmöglichkeit der mathematisch-apriorischen Be-

stimmnug eingesehen ist. Handlungen, welche einander hervorrufen, werden als äquivalent gesetzt; Art und Maß des Resultates, d. h. die vollendete Tatsache ist die einzige Erkenntnisquelle für Größe und Wert der beteiligten Kräfte, welche sich als transzendentale einer mathematischen Fassung entziehen. Rechte und das entsprechende subjektive Bewußtsein sind demnach als historische Gebilde zu begreifen; sie sind die von den vernünftigen Mächten gebildete Assoziations- und Aktionstendenz einer Gesellschaft. Für den Einzelnen wird der Zusammenhang mit der Gesellschaft und die Art, ihren Existenzbedingungen und Machtfaktoren entsprechend zu handeln und zu denken, zur Bedingung seiner eigenen Existenz. Dieser Zusammenhang ist das Notwendige und Absolute; daher bedarf er der substantiellen Grundlage: Moral führt zur Religion. Besonders bedarf dann das Recht der religiösen Autorität, wenn es wie das Völkerrecht (Euripides, der Mütter Bittgang) nicht unmittelbar erzwungen werden kann und also nur auf der Gleichartigkeit der gebildeten Vernunft beruht, wenn seine Erfüllung dem vernünftigen, vorausschauenden Willen überlassen werden muß.

Die Gerechtigkeit wird geboren aus einer eigentümlichen Vertiefung der Weltanschauung, welche auch der Wissenschaft ihre Selbständigkeit gibt. Die Erweiterung des Bewußtseins und der Bildung durch Einflüsse fremder Kulturen hebt das Wesen des Dinges über die unmittelbar praktische Beziehung hinaus. Es ist nicht mehr das Produkt eines transzendentalen Willens und einer Fürsorge für die Gesellschaft, sondern ansichseiende Substantialität. Seine transzendente Ursache wird zu seiner immanenten Wesenheit. Das ist die Frucht des vernünftigen Verkehrs mit fremden Kulturen und Völkern, durch welchen deren eigenes, ansichseiendes Wesen erkannt und anerkannt, gewürdigt wird. Damit lernen sie auch die Erkenntnis und den Gebrauch der Dinge kennen, der jenen Kulturen eigentümlich ist. Völker und Individuen lernen einsehen, daß die Passivität, die Andern, Feinde und Freunde ebensolche Existenzberechtigung haben wie sie selbst, daß Passivität nicht bloß Widerstand, sondern fremde Aktivität ist, die dem eigenen Dasein analog ist. Das Wesen des Nebenmenschen ist nicht mehr allein sein Nutzen oder Schaden für mich, sondern das, was er selbst will, worein er selbst sein Wesen setzt. Es entsteht so die Objektivität der

Bildung, welche die Dinge in ihrer eigentümlichen Würde begreift. Man erkennt die fremde Persönlichkeit an, indem man ihre Art zu denken, also auch ihr Verhältnis zu den Dingen begreift. Das „wahre" Wesen der Dinge ist der Ausgleich verschiedener Arten der teleologischen Betrachtung; es ist das Interesse, das ein größerer Kulturkreis am Dinge hat. Diese Betrachtungsweise von objektivem Standpunkt ist der Beginn der Wissenschaft, des Glaubens an das Objekt an sich, an objektive Kausalität. Die Wissenschaft und ihre Wahrheit ist ebenso relativ wie alles praktische Interesse, nur hat die Wesenheit ihres Objekts größere Allgemeinheit und Dauer; der Einzelne kann sich nicht so leicht darüber erheben. Der Hochmut der Wissenschaft gegenüber andersartigen Ansätzen, welche sich in fremden Zeiten und Kulturen in Menge finden, charakterisiert ihre eigene Kurzsichtigkeit und Unwissenheit über ihren Zweck: sie ist Bildungsmittel, und ihr Wert liegt in der Möglichkeit, zum Bewußtsein der tranzsendentalen Freiheit zu führen. Was den Vorwurf des Aberglaubens gegen jene anlangt, so hat sie dieselben Stücke mit ihnen gemein: den Glauben an ihre eigene absolute Wahrheit und an die Realität der „Außenwelt", die vom Begriff unabhängig, durch denselben erst abzubilden wäre.

Das Transzendentale ist die Quelle aller Kraft und allen Lebens, habe man nun seine Natur erkannt, oder glaubt man an transzendente Mächte, in denen alle, Starke und Schwache, Wissende und Unwissende, die Einheit des Wesens und also eine Art innerer Verwandtschaft und Beziehung haben, auf der lehrende und heilende, willensbestimmende und vernünftige Einflüsse ruhen: der Kern der Sache bleibt immer der Glaube als eine Stärkung der eigenen Lebenskraft, eine Befreiung von Passivität und Leiden. Darauf beruht die Macht alter und moderner Medizinmänner, der Priester und Seelsorger. Nicht die Kraft kann übertragen werden, denn sie ist das Moment der Selbstheit, das Transzendentale, welches sich dem Verkehre entzieht. Aber der Hilfebedürftige kann durch fremden Einfluß vermöge seines Glaubens zum Quell der eigenen Kraft und Wesenheit geleitet werden; es kann ihm ein Ziel vorgestellt werden, auf das er seine Kräfte, soviel er ihrer besitzt, konzentriert. Alle Art kultureller Einwirkung, alle tieferen gesellschaftlichen Bande beruhen auf dieser Grundlage, der Liebe, der inneren Verwandtschaft und des stärkenden und befreienden

Einflusses, des Glaubens, der sich in der freien Persönlichkeit zur Erkenntnis läutert. Das sind die religiösen Elemente, durch welche die Idee die Gemeinde bildet. Ihr Werk ist Bildung, Lenkung und Befreiung, der dem Individuum immanenten Kraft. „Das Lehren geht bis zum Wegzeigen und Wegergreifen; das Schauen aber ist das eigene Werk dessen, der den Entschluß gefaßt hat" (Plotin).

Ist der Mensch zum Bewußtsein der theoretischen Selbständigkeit des Objekts gelangt, so tritt auch die Gottheit aus der Sphäre eines Exponenten des Wollens und der entsprechenden Abhängigkeit vom ethnischen Dasein. Sie wird kosmopolitisch und steht gleicherweise über Freund und Feind; sie begünstigt nicht mehr ein Volk gegenüber einem andern, sie wird Eine, und ihr Wohlgefallen ist der individuell Fromme, der ihre Forderung erkennt und erfüllt, die sie an alle stellt: ihr Wollen wird die Gerechtigkeit.

10. Religion als Bildungsprinzip der Gemeinde.

Setzt die Religion als solche den Zweck der Gemeinsamkeit, das Ziel des gemeinsamen und individuellen Lebens, so ist sie selbst auch eine gewisse Veranstaltung der Mittel dazu. Sie ist die innere Seite des gesellschaftlichen und staatlichen Gebildes. Während die staatliche Organisation die gesellschaftliche Idee gegen alles Feindliche im Innern und Äußern schützt, so erhält die Religion die Idee dadurch am Leben, daß sie dieselbe den Gliedern einbildet. Die Gesinnung und das Gewissen, d. h. eine bestimmte, der Idee entsprechende Tendenz der Glieder wird einerseits durch den staatlichen Zwang, andrerseits durch die religiöse Bildung, den Gewissenszwang und die Gewissensleitung erzeugt. Beide sind auf ethnischer Stufe vielfach oder in der Regel nur Momente derselben Idee: der König ist zugleich Priester, Vermittler zwischen der Gottheit und dem Untertan, also auch der Bildner und Leiter desselben. Trennen sich die staatlichen und religiösen Funktionen, so bleiben sie doch in Wechselwirkung, da sie unter demselben Höchstzweck stehen.

Metaphysik, Moral und Wissenschaft sind auf dieser Stufe noch in ungetrennter Einheit; sie sind die religiöse Seite des Daseins: Bildung der Glieder nach der Idee, Begründung des Seienden und Seinsollenden durch den Willen der Gottheit, Offenbarung dieses Willens. Erst die Entwicklung differenziert die Re=

ligion nach den verschiedenen Momenten, und aus ihr entwickelt sich im Maße, als die Gesellschaft an äußerer Sicherheit und innerer Gewohnheit und Substantialität gewinnt, das Profane, das Natürliche und Selbstverständliche, die grundlegende Gemeinsamkeit des Bewußtseins, welche von sich aus weiterwirkt und nicht noch einer höheren Begründung bedarf. So entsteht der profane Begriff, das profane Recht und die Moral.

Im Maße, als die Gesellschaft an innerer Festigkeit und äußerer Sicherheit, die beide in Wechselwirkung stehen, gewinnt, erweitert auch das Individuum seine praktische und theoretische Selbständigkeit. Es ist nicht mehr auf Tod und Leben Glied der Gesellschaft, die den Einzelnen ganz im Kampf um ihre Existenz verbraucht, sondern es wird sich des Wertes seiner selbst bewußt. Damit tritt es zur Gottheit in ein unmittelbares Verhältnis. Das ist der Augenblick, in dem sich auch die Religion zu differenzieren beginnt in die Wissenschaft, ihre theoretische, und die Moral, ihre praktische Seite. Priester und Kult verlieren ihre Bedeutung als absolute Vermittler; die freie Innerlichkeit wird als das Göttliche, das freie Ideal als Stimme Gottes erkannt.

Die bildende Institution, also die praktische Seite der Religion ist der Kult. Er ist eine Hygiene und Heilmethode des inneren Menschen gemäß der herrschenden Idee oder Norm. In frühesten Zeiten ist der Priester auch der Wissende, der Arzt für den Leib, und der Kult hat vielfach mit die Bedeutung der allgemeinen Hygiene. In höherem Sinne behält der Kult diesen Charakter für alle Zeiten, wenn seine Einrichtungen auf den verschiedenen Entwicklungsstufen auch ganz verschiedenartige Bedeutung gewinnen. Der lebendige Sinn der kultischen Handlung — es gibt deren sehr viele, die veraltete, sinnlose Formeln geworden sind und doch nicht aufgegeben werden, der Ehrwürdigkeit halber — ist die Konzentration der menschlichen Kräfte, also die Bildung, die Stärkung im Sinne der Idee. Auf der primitiven Stufe bedeutet das Opfer wie das Gebet die Lenkung der Einzelnen und ihrer Willkür auf die allgemeine Idee, dasjenige, was not tut, um sie zur willigen, ja begeisterten Dienstbereitschaft zu bewegen. Das Gebet zur Gottheit lenkt die Herzen, denn es macht ihnen eindringlich klar, was ihnen (im Sinne der Idee) not tut, was ihr Bestes ist; es setzt ein Ziel, einen Zweck, nach dem es den

allgemeinen Willen bildet. Das Opfer ist der Ausdruck der Willigkeit, das Drangeben des Begehrten, ja, des Liebsten an den höchsten Zweck, an die allgemeine Idee. Das Opfer ist somit das höhere Gebet: in ihm wird nicht nur der Zweck gesetzt, klar gemacht und innerlich gefestigt, sondern das zu seiner Verwirklichung Notwendige auch äußerlich geübt. Das in irgendeiner Hinsicht Wertvolle soll leicht und willig gegeben werden, der höheren Idee (dem Willen der Gottheit) zu Ehren.

Gebet und Opfer sind gewaltige ethische Mächte: sie bilden und erziehen die Einzelnen im Sinne des Allgemeinen; sie üben die Konzentration des Bewußtseins und der Kräfte. Ob dabei die Hilfe von einer jenseitigen postulierten Macht, an die man glaubt, kommt, oder ob der Glaube und die auf ihm ruhende Übung und Stärkung selbst die ideale Erscheinung der Macht ist: jedenfalls entquillt dem Kult Hilfe und Erlösung. Wenn der Rationalist nur das Objektive, das Postulat sieht und verwirft und mit ihm den Kult, so kennt dagegen die Geschichte die Bedeutung dieser Kraft sehr wohl, ohne zu untersuchen, wo denn die Quelle derselben sei. Man denke nur an die Bedeutung der dem spanischen Mystizismus entstammenden „Exercitia spiritualia" Loyolas für die Erfolge der Jesuiten!

Auf der objektivistisch-metaphysischen Stufe der Religion wird die Idee, der Zweck des Individuallebens ins Jenseits verlegt, dem die Seele auch entstamme. Das Dasein wird als lästige Bürde empfunden und soll nun nach Möglichkeit dem Jenseits geopfert werden. Das Leben wird zu einer Vorbereitung aufs Jenseits, zu einem Gottesdienst, durch den die Seele Unsterblichkeit erringt, während den Nichtwissenden (Hylikern) Untergang im Diesseits oder qualvolle Wanderung bereitet ist. Das Gebet behält dabei seine Bedeutung; das Opfer wird zu einem allgemeinen Opfer alles Irdischen: zur Askese, durch die sich die Seele das ewige Leben, die Gemeinschaft der Gottheit erwirbt, nachdem sie alles Diesseits aufgelöst, vernichtet hat. Das Symbol der metaphysischen Kulte ist eine Erlösergottheit, die selbst in Leiden, Sünde und Tod geschmachtet, und deren Triumph das Siegel der Erlösung für die Gläubigen ist. Diese Kulte sind freie religiöse Vereine, die sich erst auf einer bestimmten Stufe innerhalb der allgemeinen Religion bilden können.

Die oberste Stufe der Religiosität ist die Mystik, welche die Gottheit als die transzendentale Selbstheit oder doch als wesensidentisch mit dieser, der Seele erkannt hat. Für sie ist das religiöse Objekt bewußtermaßen Symbol geworden: ein Bild und ideales Vorbild für das Selbst. Ihre Übungen gehen dahin, das Selbst in seiner Reinheit zu erkennen und zur Wirkung zu bringen. Ihr Wesen ist die Weltüberwindung durch das göttliche Selbst; für sie ist die Äußerlichkeit des Kults überwunden. „Alle äußeren Werke sind darum eingesetzt und verordnet, daß der äußere Mensch dadurch auf Gott gerichtet und zu geistlichem Leben und guten Dingen angeleitet werde." „Wenn sich der Mensch dagegen zu wahrer Innerlichkeit aufgelegt findet, so lasse er kühnlich alles Äußere fallen, wären es auch solche Übungen, zu denen du dich durch Gelübde verbunden hättest, von denen weder Papst noch Bischof dich entbinden können" (Eckehart). Es wird dadurch ledig des Betens, Lesens, Singens, Wachens, der Fasten und Bußwerke „und was es sonst gibt, damit der Mensch dadurch festgelegt und von fremden, ungöttlichen Dingen abgehalten werde". Sein Werk ist nur noch Eines, das sich aus dem Einen großen Zweck ergibt, die Kontemplation, die Selbstvergottung, die Versenkung ins Innere, dazu es keines gesprochenen Wortes mehr bedarf: das große Gebet der Seele.

Aber von da aus drängt die Vernunft zur Rückkehr zu den Mitmenschen. Für sich selbst ist der Erkennende am Ziel. Aber hier wird ihm erst recht die Lebensaufgabe: dem Mitmenschen den Willen Gottes und die Gotteskindschaft zu verkünden. Die Aufgabe führt zurück in Kampf und Leiden, durch das hindurch der leidenden Menschheit der Weg gewiesen werden soll. Dazu muß die unendliche Idee wieder in eine Daseinsform eingehen; sie muß durch Vernunft wirken und ein allgemeines Ziel setzen. Der Mystiker wird zum Philosophen und Reformator des Lebens; in der Kraft Gottes soll er die Werke seines Herrn vollbringen. Er kehrt als Sieger ins Dasein zurück. „So ruhet denn Vernunft nimmer, sie werde denn erfüllet mit allem, was in ihrer Möglichkeit liegt." Sie ist der unendliche Trieb zum Leben, zum Gestalten, der Drang, über seine Zeit hinaus Werke zu schaffen, die Liebe zur schöpferischen Idee.

Eckehart ist der Begründer des deutschen Idealismus, dem-

gegenüber der rationalistische Idealismus selbst bei Fichte über Halbheiten noch nicht hinauskommt. Fichtes „Grundz. d. gegenw. Zeitalters" sind das lehrreichste Beispiel für den Versuch, die neue schöpferische Idee als das Alte, schon Seiende darzutun, nämlich „die Weise, wie das Leben der Gattung in das Bewußtsein eintrete und in dem Leben des Individuums Kraft und Trieb würde, Idee heiße" — als ob die Wirklichkeit der Gattung, welche nur in der Zeit, in der Geschichte ist, nicht gerade die direkte Umkehrung obigen Satzes darstellte. Dabei wird das Opfer der Persönlichkeit verlangt, weil sie, die Individualität, nur „sinnlich" sei und also den absoluten Gegensatz des Vernünftigen, Ideellen bildete. Wo und wann geht denn jener Vorgang des Bewußtwerdens des präexistent Allgemeinen vor sich? Wie ist das Wesen der Gattung anders gegeben als in der subjektiven Auffassung des Bewußtseins? Was ist endlich Gattung mehr als ein Begriff, und was bedeutet sie neben der unmittelbaren Wirklichkeit der Selbste? Wie kann der Mensch unterscheiden, was ihm das Absolute, die Gattung offenbart, oder was sein persönliches Denken ist? Wie hat der Mensch den Unterschied seines sinnlichen Daseins gegen sein „höheres", vernünftiges an sich? Warum muß endlich dasjenige, was in einer bestimmten Zeit in gar keinem Bewußtsein ist, doch als Wirklichkeit, sogar als höchste gesetzt werden? Für wen ist diese Wirklichkeit? Der Philosoph bläst sich, um seine Idee zu begründen, zum absoluten Subjekt, zum absoluten Denken, zum Sprecher der objektiven Gottheit auf.

Individualität soll nur sinnliche Existenz sein! Und darum ist sie absolut verwerflich. In der Tat aber ist Individualität ein Begriff; sie ist niemals in der Sinnlichkeit gegeben. Das Wesenhafte, Substantielle an ihr, was sie von andern Begriffen, bloßen Relationen unterscheidet, ist die transzendentale Wurzel, die sie zu einem unmittelbar Einen, zur Ursache ihrer selbst macht. Darum ist Individualität auch niemals bloßes Objekt. Sie wird aber durch den Anthropomorphismus auf die Erscheinung übertragen; dann ist sie allerdings nur Relation. Der wirklichen Individualität Wesenheiten aber sind: Vernunft, Selbstheit (mittelbares und unmittelbares Wissen von sich), Spontaneität, Substanz. Weiterhin: warum ist Sinnlichkeit das Böse schlechthin? Das dürfte mindestens so schwer zu begründen sein wie die Herkunft der Sünde im Christentum.

In Eckehart aber sind die Anfänge eines konsequenten Idealismus gegeben. Wie die Nahrung in Fleisch und Blut übergeht, so ändern nach ihm „in die menschliche Natur aufgenommen alle Kreaturen ihren Namen und werden geadelt, denn in ihr verlieren sie ihre eigene Natur und kehren in den Ursprung zurück". Deshalb ruft er seinen Hörern zu: „Ihr tragt doch alle Wirklichkeit dem Wesen nach in euch! daß wir so in uns bleiben müssen in dem Wesen, und alle Wirklichkeit zu eigen besitzen, ohne Vermittlung und Unterschiedenheit, in rechter Seligkeit, dazu helf uns Gott". Ist aber dieses „Eigen" nicht gleich „Ich", „Persönlich"? Ist das ein Opfern der Persönlichkeit?

Abgesehen von der Auffassung der Individualität und des abstrakten Gegensatzes derselben gegen die Vernunft ist jene Fichtesche Schrift ein Denkmal des vollkommenen Idealismus und der reinsten Religiosität.

11. Religion als Bildungsprinzip der Persönlichkeit.

Die Kulturen des Westens und Nordens sind Kulturen der Bewegung, des Strebens. Deshalb bleibt bei ihnen das von der Religion gesetzte Ziel auch nicht im Jenseits, in welchem Zweck und Sinn des Diesseits wäre; jenes ist nur das Ideal des Diesseits, das sich diesem einzubilden hat. Mit der Vollendung dieses Vorgangs verwandelt sich die transzendente Religion in Moralität. Die Mystik bringt jeweils eine Vertiefung, eine Revolution des Veräußerlichten, eine Rückführung auf den Grund alles Seienden, nicht aber eine negative Wertung des Lebens und des Diesseits. Die christlichen Pflegestätten morgenländischer, quietistischer Mystik, die Klöster, sind im Norden die Zentralen der Kultur und der Betätigung geworden. Die Askese und der Quietismus sind hier nur vorübergehende Begleiterscheinung. Die Religion dieser Kulturen ist der Protestantismus, die Religion des Pelagius, Luthers, Lessings, Kants, die Religion der Freiheit und Betätigung. Die Mystik erzeugt hier nicht die Weltflucht, sondern die Weltüberwindung durch die göttliche Idee, die Aufrichtung des Selbst. Diese Ethik empfindet das wirkliche Dasein nicht als eine Last und Sünde, sondern als Aufgabe; sie verharrt in der Entzweiung und Vernunft und empfindet sie als wünschenswert und notwendig. Die Einheit wird innerhalb des tätigen Lebens erstrebt als Lebens-

gestaltung nach einem Höchstwert, nach dem alles Objekt anzuordnen ist und von dem es seine Wesenheit empfängt. „Denn wenn das Gemüt nicht mehr den Willen gebären würde, so wäre alles ein Nichts; so aber ist ein unauflösliches Band“ (Böhme). Der deutsche Idealismus ist eine positive Bewertung des Handelns und Wollens, seine Ethik eine Weiterbildung der deutschen Mystik. „Das Wahre ist, daß nur der unreine Gehalt geläutert werden soll; dagegen wird fälschlich gefordert, wenn Entsagung auf abstrakte Weise gefaßt wird, daß der Trieb der Lebendigkeit sollte aufgehoben werden“ (Hegel, Religionsphil.). So wird die Sittlichkeit und Vernünftigkeit zur höchsten Manifestation der Beziehung Gottes zum Menschen, höher als Andacht, mystische Versenkung und Opfer. Aber von hier aus geht die Hegelsche Ethik zurück in den positiven Rationalismus: „Auf diesem Weg geht die Religion über in den Staat“, nämlich die verfassungsmäßige Monarchie, also in eine positive Moralvorschrift, über welche schon der kategorische Imperativ längst hinweg war. Das Vollendete, Verwirklichte kann nicht Ziel der freien Persönlichkeit sein.

Das ideal Allgemeine zu einem erscheinend Allgemeinen zu machen, eine absolute Wahrheit in alle einzupflanzen, das ist der Grundgedanke des objektiven Rationalismus von Plato bis auf Hegel. Ihnen sind Individuum und Allgemeines abstrakte Gegensätze, und es handelt sich darum, das Eine zur Herrschaft zu bringen, was das Opfer des Andern erfordert. Subjekt und Persönlichkeit aber sind Synthese des Allgemeinen und Einzelnen, wie auch des Seienden und des Intelligiblen. Das Verlangen nach Vernünftigkeit schließt demnach das Dasein als Persönlichkeit nicht aus; jenes ist nur die Vorschrift der Angemessenheit der Mittel zu gegebenen Zwecken, die aber selbst in ihm nicht gegeben sind. Die positive Ausgestaltung der platonischen Ethik im „Staate“ und der Hegelschen in der Rechtsphilosophie sind rein historisch bedingt. Der theoretische und praktische Verzicht auf sich selbst, der Altruismus und Sozialismus wie der rationalistische Subjektivismus sind höchstens negative Prinzipe des Handelns; ihre positive Idee ist der Empirismus. Vorschriften apriori können nur auf Technik, nicht auf Zwecke gehen. Wenn übrigens der theoretisch-rationalistische Subjektivismus aller Inhalt der Religion wäre, wenn diese Religion Postulat aller Vernünftigkeit und alles Denkens wäre — auch

Hegel fordert zum reinen Denken, welches offenbar als Religion gilt, den Verzicht auf sich selbst — wer brauchte sich da noch um Religion zu mühen? Jeder, der den Anspruch erhebt, vernünftiger Mensch zu sein, hätte danach Religion und zwar soviel als jeder andere; ebenso jeder, der den Moloch Staat als Absolutum anerkännte, auch wenn er sich nicht zum reinen Gedanken erhebt. Die warme und konkrete Persönlichkeit soll ihren Wert in den kalten Begriff legen, den sie doch durch ihre Bildung schon in sich hat.

Die Gottheit hat allerdings jeder in sich; aber nicht alle erkennen sie in gleicher Weise. Sie zu erkennen ist Aufgabe, ist Religion. Was der Mensch aus sich und in sich erkennt, setzt er außer sich in seinem Symbol, der ersten Objektivationsstufe seines intelligiblen Seins, an welcher das Objekt nur erst ideell teil hat als Vehikel des Transzendentalen. Die Gottheit ist nicht das allgemeine Sein, darum ist die reine Vernunft auch nicht ihre adäquate Erkenntnis, nicht Religion schlechthin. Sie kann höchstens zur intelligibeln Wurzel des Daseins hinleiten. Das Leben, die freie Tat, das Gefühl weisen zur Schwelle des Daseins; sie zeigen die Prädikate, den Reichtum und die Tiefe der Gottheit, indem sie dieselbe offenbaren. Das Leben vermittelt zwischen ihr und dem Objekte, dem durch Passivität Seienden; in ihm stehen fremde und eigene Aktivität in Wechselwirkung. Das Göttliche ist die Indifferenz (ursprüngliche Einheit, nicht vernünftiger Ausgleich) von Selbst und Objekt; in der Persönlichkeit dagegen sind beide auseinandergetreten; sie selbst ist die Vermittlung und Verwirklichung beider. Das Gefühl ist das Prinzip der Individualität in ihrer ansichseienden Unbestimmtheit, zugleich das Prinzip der Einheit aller Ich, der Identität alles Lebens. Was bleibt dann noch übrig als Gegensatz des Göttlichen? Das Verwirklichte, das durch Passivität gewordene und differenzierte allgemeine Sein. Passivität ist das Prinzip der Unfreiheit, des Leidens und Sollens; wer durchaus von ihr bestimmt ist, ist wesentlich Objekt, unreligiös.

Das mystische Versenken ist Aufheben des Allgemeinen durch die frei hinströmende Spontaneität und damit auch Auflösung des erscheinenden Ich. Sofern es Grund zu einem neuen Dasein wird, ist es eine Überwindung des Allgemeinen durch das Ich und seinen göttlichen Kern, eine Steigerung des Ich und seines Lebens. So ist die Mystik eine historische Macht, der Abgrund, in dem das

Alte verschwindet und der Abgrund der Göttlichkeit, aus dem das Neue sich erhebt. Das religiöse Verhalten des Schaffenden ist das große Gebet, die Konzentration der Kräfte; nicht ein Betteln um Gnade, sondern der Ausdruck der Selbstheit, der Ehrfurcht vor sich selbst.

Der Pantheismus hat dem Objekt eine Seele, d. h. einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Göttlichen, der Idee zugeschrieben. Seine unlösbare Hauptfrage ist die nach der Möglichkeit des Einzelnen und Unterschiedenen als des Ungöttlichen, nach der Art und Weise von dessen Sein in Gott, der Allseele. Wie kann die Bewegung, das Erzeugte (der Sohn) aus Gott hervorgehen, wenn Gott die ruhende Substantialität, das Prinzip alles Seins ist? Die Frage wird erst lösber durch den subjektiven Idealismus, welcher Bewegung und Ruhe, Einheit und Vielheit, Aktivität und Passivität nicht als Elemente, sondern als begriffliche Momente der wirklichen Substanz, der Persönlichkeit setzt. Der Gegensatz, gegen den sich der rationalistische Hegelsche Pantheismus erhob — Hegel scheute das Wort und bekämpfte unter ihm einen Popanz, ein Mißverständnis, das er sich nicht gern wollte aufhängen lassen — war die Religion der Romantik, der abstrakten Innerlichkeit des Gefühls; für sie war alles Wirkliche nur Symbol und Gleichnis, dessen sich der Mensch zu entledigen habe, um ganz Gefühl und Liebe — Mondschein und Zerflossenheit zu werden. Die Kontemplation und Konzentration aber führt zu einer neuen Welt, in der die Persönlichkeit im Bewußtsein ihrer Göttlichkeit herrscht. Gegenüber einer Lehre von der Abhängigkeit spricht der alte Schelling, wenn auch zaghaft und, weil zum Theismus neigend, fast den Fetischismus heraufbeschwörend, das Wort der tiefsten Religiosität: „So hat er (der Mensch) (was nach den gewöhnlichen Vorstellungen schwer und fast unmöglich ist zu denken) in seiner Lauterkeit selbst auch über die Gottheit Gewalt". Hier ist das Gefühl mehr geworden, als Schleiermacher unter ihm begreift, und wenn etwas abhängt, so ist es die objektive Gottheit. Diese Art der Religiosität, welche durch Konzentration, durch die relative Askese zum Bewußtsein der eigenen Göttlichkeit, zum Schauen des Einen gelangt ist, ist die Grundlage aller kulturellen Revolutionen, aller Vernichtung des materiellen Objekts, der Begründung aller neuen Werte, Denk- und Handlungsweisen. Der Mystiker

weiß, daß er aufs innigste mit der Gottheit verknüpft ist, daß sie Moment an ihm ist und ohne ihn nicht „ein Nun kann leben". In des Atmankundigen Hand sind alle Götter; „so wehrte Prajâpati den Tod (nämlich von sich) ab, — der wehrt den Tod ab, der solches weiß" (nach Deussen).

„Die Zwecktätigkeit, welche die Einheit der theoretischen und praktischen Tätigkeit ist, gibt dem Menschen einen sittlichen Grund und Halt, d. h. Charakter. Jeder Mensch muß sich daher einen Gott, d. h. einen Endzweck setzen. Der Endzweck ist der bewußte und gewollte Lebenstrieb, der Genieblick, der Lichtpunkt der Selbsterkenntnis" (Feuerbach).

Die Erkenntnis des auflösenden und schaffenden Selbst gibt das göttliche Band des Einen in der Vielheit, das Bewußtsein der Herrschaft, den bergeversetzenden Glauben, die transzendentale Freiheit und Unabhängigkeit. In diesem rechten Glauben wird der Gläubige selbst zum Logos, der Vermittlung des Diesseits und Jenseits, zur Erscheinung des Göttlichen, nach dem Wort Luthers zum Sohne Gottes, Bruder Christi, zum Herrn des Himmels, der Erde und der Engel, welche Gewalt aber gebunden ist durch die Schwäche, die Passivität.

12. Der Idealismus als Religion der Tat.

Religion ist die Lebensmacht, das Prinzip des Bewußtseins und Wirkens in seiner noch unentwickelten Idealität und Jenseitigkeit. Sofern sie selbst eine Erscheinung hat, wird sie zur frühesten Stufe der Objektivation dieses intelligiblen Selbstes, durchaus nicht prinzipiell getrennt von den Lebenserscheinungen jeder Art, die durch Spontaneität bestimmt sind. Sie erfordert bloß einen eigenen Begriff als das vernunft- und gemeindebildende Mittel dieser Objektivation, der aber in deutlich getrennter Existenz gegen seinen unendlichen Inhalt, d. h. Symbol bleibt. Es ist aber der starken Religiosität wesentlich, darüber, d. h. über sich selbst hinauszugehen, zum lebengestaltenden Ideale zu werden, welches die spontane Seite der Ethik, die Kunst im allerweitesten Sinne befaßt. Im Ideale ist der transzendentale Inhalt zur Wesenheit des Symbols und dieses zur adäquaten Ausdrucksform des vormals Intelligiblen geworden. Was zunächst sich als Intensitätsstufe im Verhältnisse zum Objekt zeigte, ein Leiden an ihm, ein leidenschaftliches Ringen mit ihm und seiner objektiven Wesen-

heit, begründet im Übergang zum Ideal, der höheren Stufe, auf der jene Wesenheit aufgelöst und mit neuem Leben durchdrungen ist, wodurch sie nach Verwirklichung in der zweiten Dimension, zum ethischen Motive wird, eine neue Qualität.

Das Objekt, welches zum Symbole wird, ist also mitbestimmend am Ideale; es ist Träger der objektiven Wirklichkeit und wahrt so den geschichtlichen Zusammenhang, gibt die Synthese des Alten mit dem Neuen, das Mittel, durch welches die Idee allgemeine Wirklichkeit erlangt.

Dem religiösen Empfinden ist zwar der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven nicht bewußt, weil jenes erst durch dieses angeregt, an ihm gebildet ist. Daher empfindet sich der Fromme als passiv, von der Gottheit durch das Symbol ergriffen, von ihr mit dem Gefühle erfüllt; er wird zum Propheten einer bisher unbekannten Wesenheit der Gottheit. Auch die Terminologie der Mystiker setzt ein ideales Objekt als die Ursache unseres Verhältnisses zu ihm, wenn auch vielfach wie bei Plotin das Schauen als ein Vermögen der Aktivität, des Schaffens begriffen ist. Das Objekt aber kommt dann immer in Gegensatz zum Ideal und muß weitergebildet werden zum Träger der neuen Wesenheit. Die Geschichte zeigt die Vielheit der religiösen Objekte auf; das Wesen der Religion kann jedoch aus ihnen nicht begriffen werden. Ihr Verstehen setzt das aus dem eigenen Inneren stammende Wesen der Religion schon voraus. Die Philosophie führt immer, auch wenn sie an das transzendente Objekt als Ursache glaubt, zum subjektiven Vermögen, zur eigenen Entscheidung der Wahrheit, welches Prinzip gewöhnlich die Vernunft genannt wird. Durch sie wird der Nachdruck auf das Subjektive gelegt, weg vom Objekte, das zum Ergebnis, zur Funktion der religiösen Betätigung wird. Die alte Philosophie hatte den Logos, die Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen, den königlichen Weg des Menschen zur Gottheit gefunden. In Christus bekam der Logos eine bestimmte mystische und ethische Form, und in der Kirche wurde er zum materiellen Objekte, zur Erscheinung in historischer und kultischer Form. Mit ihr hört das schöpferische Prinzip der Subjektivität und Freiheit auf; sie verwirft die Vernunft als das Böse und macht diejenige christliche Religion, deren Prinzip die Vernunft gewesen war, die Gnosis, zur verwerflichsten aller Ketze-

reien. Darum war ihre Entwicklung meist die „katholische" Reaktion gegen freie, empörerische Subjektivitäten. Deren Prinzip wußte sie sich, jeweils katholisch abgeplattet, zu assimilieren, um den Verführten, den Anhängern der Freien die Rückkehr in den Schoß der Kirche zu ermöglichen und so den Empörern die Gemeinde, den passiven Kreis der Wirksamkeit zu entziehen. Die negative Weise des Kampfes, nie selbst Farbe zu bekennen, sich gegen Feindliches auf die Allgemeinheit der Kirche berufend, die, wie alle Wahrheit auch dessen berechtigten Kern enthalte, kennzeichnet die Kirche von Augustin bis auf ihre neuere politische Parteibildung, welche alle sozialen und nationalen Gegensätze und alle wissenschaftliche Bestreitung abzuplatten, mit sich zu versöhnen weiß. Über allem thront zuletzt die Hierarchie als Träger aller Autorität und Wahrheit, das Mittlertum zwischen Gott und Mensch. Der Jesuitismus ist zweifellos die reinste Konsequenz dieses Wesens der Kirche.

Die historische Bedeutung der Religion liegt im Objekte, ihre kulturelle Lebensmacht im Innersten der Persönlichkeit. Der Historiker mag das Wesen des Christentums durch Wissenschaft definieren; für die Religion ist dieser Versuch nutzlos, wenn nicht schädlich. Eine lebendige Religion hat „den Beweis des Geistes und der Kraft" jederzeit in sich selbst. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden." Lessing hatte das Wesen der lebendigen Religion erkannt, und sein Wissen befähigt ihn, dem selbst Fr. Schlegel den historischen Sinn absprach, demgemäß die Entwicklung der ursprünglichen Kirche und ihr Prinzip zu erkennen als etwas, was auch in modernen Zeiten wirkend sein müsse und könne. Es ist das pulsierende Leben des Einzelnen und der Gemeinde, die Selbstbestimmung durch Vernunft, welche innerhalb der werdenden Kirche der von gnostischen Ideen befruchtete ursprüngliche Paulinismus gegenüber der statuarisch-jüdischen Gesetzlichkeit vertrat, der Glaube der deutschen Mystik und Luthers, der seinen Christus „brauchen und genießen", zum eigenen Ideale gestalten will, nicht aber an einem für wahr gehaltenen Faktum sich genügen lassen kann. Innerhalb der Kirche aber ist dem Einzelnen die freie Vernünftigkeit nicht gestattet; sie hat später ihre eigenen Baumeister (z. B. Origenes) wegen ihrer Selbständigkeit mit dem Verdacht der Häresie gebrandmarkt.

Die Wirklichkeiten in unserem religiösen Leben sind nicht mehr Objekte, weder religiöse Begriffe wie Sünde und Gnade, noch auch logisch-metaphysische wie das Endliche als das Negative und Böse, das Unendliche als das Positive; die Wirklichkeit des religiösen Lebens ist dieses Leben selbst, nämlich ein Leben, das eine oberste, göttliche Idee zu verwirklichen hat. Die Stufen und Momente dieses Lebens sind mit den psychologischen Begriffen des Gefühls, der Erkenntnis und der Wollens zu bezeichnen.

Sie sind nicht getrennte Vermögen, sondern wesentlich identisch, nur unterschieden als Stufen im Verlauf der Objektivation. Das Gefühl bezeichnet das ansichseiende, aber noch ganz unbestimmte Intelligible, den Grund aller Bestimmung aus Spontaneität. Die Erkenntnis ist der am Objekte entwickelte Trieb, der aber noch auf der Stufe der Innerlichkeit, des Ideals verharrt, dort gehemmt wird durch das von der Vernunft (Passivität) gebildete Bewußtsein, auf welcher Stufe also der Trieb, das Intelligible objektive Bestimmtheit annimmt und so zur idealen oder intensiven Wirklichkeit wird, zum Motiv, dem in der Handlung, deren Prinzip Wollen heißt, die allgemeine Wirklichkeit gegeben wird. Die psychologische Dreiheit bezeichnet also die Momente der Handlung; es existiert nur ein dialektischer Unterschied zwischen ihnen.

Religion ist das freie, gefühlsmäßige und erkennende Verhältnis zum Urgrund des Lebens, die Geburt und Bildung des Ideals. Ihre Krone und Vollendung erreicht sie nicht in sich selbst, sondern in der von ihr angeregten schöpferischen Handlung, der Verwirklichung des Ideals, welche alle Momente vereint, alle Stufen durchlaufen hat. Es ist das Kennzeichen der vollkommenen Religion, daß sie sich über sich selbst hinaus entwickle, daß der in ihr entspringende und sich bildende Trieb zum Leben und Schaffen sich in der freien Handlung objektiviere und verwirkliche.

Für den Inder und die Gnostik jeder Art ist die Religion Erkenntnis; das ist schon die zweite Stufe der Religion, die über das rein Gefühlsmäßige, die unendliche Subjektivität, hinaus ist. In ihr und durch sie wird âtman zu brahman, das Subjektive zum absolut Allgemeinen. Erkenntnis ist hier aber noch das Eingehen in die unendliche, ungestaltige Welt des Gefühls, in welchem aller Unterschied (Form) aufgehoben ist, das somit zum Einen, zur Identität des Mannigfaltigen wird.

In der letzten Erkenntnis, in welcher âtman und brahman, Subjekt und Objekt eins werden, hört das Bewußtsein und Leben aber auf: das Unendliche schlingt seine Kinder in sich zurück. Diese Erkenntnis der Einheit wird leicht zu einer nihilistischen Verführung, zu einem betäubenden Rausch, dessen Symbol der an sich unsinnige Laut Om ist. Hier hat das eine der Wirklichkeitselemente in krankhafter Weise das andere, die Vernunft und Passivität überwuchert. Der Nihilismus und Pessimismus aber ist nicht Kraft, nicht Weltüberwindung, nicht Aufrichtung eines Ideals und einer Herrschaft, sondern Schwäche, Weltflucht. Gesundheit ist Harmonie der Elemente, Ausgleich und Übergang, das Werden, der Kampf, in dem das Leben erst erblüht, sich zu seiner Vollkommenheit entwickelt. Jedenfalls ist diese Wahrheit eine solche für den Geist des Abendlandes, vor allem für die Germanen: sie ist Ausdruck eines Triebs zum Leben, zum Schaffen und Herrschen, Symbol einer Religion der Lebensbejahung, für die das mystische Versenken zu einer Aufgabe für das Leben, nicht zu einer Verführung von ihm wird. Der Ausdruck dieser Religion ist der deutsche Idealismus, der die Spinozistische Substanz zum Ich weiterentwickelte, dessen Wirklichkeit Handlung, nicht quietistische Kontemplation ist. Die Erkenntnis, daß das Ich und sein göttlicher Grund, die vernünftige Substanz die einzige Ursache des Daseienden sei, daß sie allein Spontaneität besitze, daß somit die Substantialität und Selbständigkeit des Objekts nur abgeleitete Form, alle Wirklichkeit aber vernünftige Selbstheit sei oder von solcher abhänge, diese Erkenntnis ist das größte Erlebnis der Menschheit. Für uns wird âtman nicht ohne weiteres identisch mit brahman; das Objektive bekommt nicht nur eine subjektive Färbung, indem es im übrigen ideell Allgemeines bleibt wie etwa Hegels Geist oder Fichtes Ich, mit denen zwar persönliche Ichheit näher verwandt ist als das bloße Objekt, die aber doch zuletzt wie dieses nur abhängig, nicht selbsttätig ist. Vielmehr ist das Substantielle und Göttliche nur im Innersten der Persönlichkeit wirklich; sie ist das Wesen derselben. Das Objektive entsteht aus ihm nicht durch irgendwelche objektiv-metaphysische Kausalität, sondern durch die vernünftige Beziehung der Persönlichkeiten aufeinander, die Handlung derselben. Das Prinzip des Objekts ist also Vernunft. Gewiß hat Fichte und Hegel, deren oberste Prinzipe, Ich und Geist, nichts

anders als Hypostasen der Vernunft und Gesellschaft sind, recht, daß das Objektive nur durch diese Gesellschaft wirklich sei. Das Allgemeine erzeugt aber die Gesellschaft nicht aus sich selbst; die wirklichen Elemente derselben sind mit Vernunft begabte Selbste. Sie erst gründen die Gesellschaft durch ihre gegenseitige Beziehung, die Handlung. In ihnen liegt Grund und Zweck sowohl der Gesellschaft als auch alles Allgemeinen.

Alle Philosophie und Religion erweist ihre Würde und Vollkommenheit darin, daß sie aus jener idealen Erkenntnis des Göttlichen, aus dem Einssein mit ihm ins Dasein zurückkehrt, dasselbe befruchtend, umgestaltend, ihm neue Ziele und Zwecke setzend und sie in ihm verwirklichend. Sie weist nicht ins Leere, verharrt nicht in Unendlichkeit, sondern eröffnet durch ihre ideale Erkenntnis neue Quellen des Daseins, führt diesem neue Kräfte zu. Die Vollendung dessen, was Religion beginnt, was sie nur erst als Ziel setzt, ist die freie Handlung: die Kunst.

Die Philosophie ist begriffliche Einbildung des in der Religion Geschauten und Gefühlten ins Dasein. Da ihr Mittel der Begriff ist, muß sie in der Zweiheit verharren; sie kann einen letzten Gegensatz, in dem die vernünftige Wirklichkeit miteinbezogen ist, nie überwinden (z. B. Substanz und Prinzip der Erregungen derselben bei Spinoza), sondern nur so gestalten, daß das eine Moment dem andern übergeordnet wird, die Substanz der Tätigkeit bei Spinoza, umgekehrt bei Fichte und Schelling, womit jeweils ein bestimmter Weg ins Jenseits gewiesen und ein Prinzip der Entstehung des Diesseits aus ihm gegeben ist.

Der Lebensweg, den Mystik und Transzendentalphilosophie durch ihr System, ihre Wertung weisen, bedeutet eine kulturelle Umgestaltung, eine Negation des Daseienden und eine Besinnung auf die Quelle alles Seins und aller Werte. Ein kultureller Höhepunkt ist immer nur ein ganz kurzer Augenblick, der Triumph eines langen Mühens, in dem sich alte Formen und neue Wesenheiten zur Identität eingebildet haben. Ist dieser Augenblick erreicht, so erstrahlt das Objekt im Glanze seiner Schönheit als adäquater Ausdruck der Idee. Damit ist es selbst aber nicht mehr Ziel eines Strebens; es ist nur noch Mittel für die neue Idee. Es tritt mit dieser augenblicklich ein Rückbildungsprozeß im Objekt ein, eine Auflösung seiner Wesenheit, in welcher es erstarrt ist,

in dem mystischen Scheidewasser, in der Erhebung des Subjekts, des Gefühls, der Innerlichkeit gegen die, wenn auch noch so schöne Passivität, im Interesse der eigenen Existenz.

Diese Innerlichkeit bedarf, um sich zur allgemeinen Wirklichkeit zu machen, des vermittelnden Symbols und der Gemeinde. Es bildet sich ein neues Gemeingefühl, eine erste Stufe der Verallgemeinerung, eine neue Gottheit. Durch die Gemeinde als solche erfolgt die Ausbildung des Objekts, durch ihre Individuen die Differenzierung, bis die Entwicklung wiederum einen Höhepunkt erreicht hat.

Die Negation des Mystischen ist nicht die kalte Teufelsfaust des rein Logischen; jene enthält von vornherein positive Werte der Betätigung. Ihre Verwischung individueller Unterschiede (die mystische Liebe) hat jeweils ganz bestimmten Ton und Farbe. So hat die Mystik an ihrem Gestaltlosen den Quell aller Gestalten, aller historischen Erscheinung, den Grund aller Vernunft; in positivem Sinne das Wesen der Menschheit.

13. Vernunft als religiöses Prinzip.

Wenn zugestanden wird, was die Substanzphilosophie und vor allem Hegels Religionsphilosophie zum Ausgangspunkt nimmt, daß die Gottesidee die elementarste Tatsache des Bewußtseins ist, wenn auch nur als formale Idee im Sinne Kants, so ist damit nur für die Tatsache der formalen Bedeutung der Substanzkategorie für das Denken und für jede Art Wirklichkeit ein absolutistischer Ausdruck gegeben. Die allgemeine Vernunft, welche Bildungsprinzip des Bewußtseins ist, ist in dieser Idee hypostasiert. Vernunft erzeugt erst die Allgemeinheit, den Begriff, die Übereinstimmung der Individuen; sie ist nicht eine Erscheinung des ansichseiend Einen, vielmehr nur ein Vermögen der Passivität, die Möglichkeit und Bedingung des Allgemeinen, welches durch die Freiheit und Spontaneität der Persönlichkeit im Intelligiblen wurzelt und also dort seine wahre Ursache hat. Das Intelligible ist nicht das ideell Allgemeine, sondern dessen logische Negation, das Persönlichste, dem Begriff Unzugängliche. Zum Allgemeinen wird es erst durch die freie Handlung, vermöge einer die unendliche Spontaneität beschränkenden fremden Aktivität, meiner Passivität, der Vernunft.

Sofern Gott die absolute Substanz ist, ist er die Unmittelbarkeit

mit sich selbst, kann sich also nicht selbst erkennen, noch auch von andern erkannt werden. Erkanntwerden ist Wirkung, und das Substantielle, Ruhende wird erst auf Grund dieser Wirkung, also aposteriori gesetzt. Gott könnte nach jener Lehre nur die Form alles Daseienden sein; sofern er aber auch als aller Inhalt betrachtet wird, entsteht der Pantheismus, der kein Böses, das zu bekämpfen wäre, kennt und also auch kein Ideal, das zu erstreben wäre, kein Werden und Vergehen. Wirkliche Substanz ist aber nicht bloß Form, sondern auch Inhalt, der mit der Form identisch ist; objektive Substanz muß daher unvermeidlich zum Pantheismus führen; sie muß Spontaneität besitzen. Alle diese Postulate erfüllt aber nur das persönliche Ich, dessen Momente Spontaneität, wahrhaftes Erzeugen und Vernunft, die reine Form alles Objekts sind. Religion ist die Erkenntnis der Substanz, des Ewigen, im Wechsel Festbleibenden, der in der Selbstheit als Trieb sich offenbarenden Gottheit. Mit ihr ist das Ziel des Lebens nicht erreicht, sondern es fängt da erst recht an: die Erkenntnis Gottes wird zu einer im Leben zu verwirklichenden Idee für den Erkennenden. Die Gotteserkenntnis durch den philosophischen Begriff, der das Ding gleicherweise wie den handelnden und vernünftigen Menschen vergöttlicht, ist eine Synthese aposteriori durch den Anthropomorphismus, die, weil die Aktivität des Menschen nur Moment eines höheren, objektiven Prinzips sein kann, in einer Lehre von der Unfreiheit endigt. Was bleibt dem Menschen übrig, als sich resigniert dem Dasein, dem Welt- oder Geschichtsprozeß hinzugeben mit dem Gedanken, daß er höchstens Werkzeug eines höheren Willens und Wirkungsprinzips sei? Der objektive Absolutismus endet im Materialismus, der subjektive im Nihilismus. „Wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern, da riecht, hört, redet an, versteht, erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum Selbst geworden ist, wie sollte er da irgendwen riechen, sehen, hören, anreden, verstehen, erkennen?" (Upanishad.) Das gleiche gilt dem Objektivismus; er kann die Differenz, das Bewußtsein, die Vernunft, die er übrigens nicht aufzuheben sucht, auch nicht erklären, da ihm das objektive Eine höchste und einzige Wirklichkeit ist. Es ist kein Zufall, daß der moderne Materialismus Hegel zum Ahn und Spinoza zum Paten bekommen hat. Wo man über denselben hinauszudringen sucht, zieht man die Vernunft als ein

von Gott zum Behufe, ihn zu erkennen, also spezifisch der Religion angehöriges und ihr dienendes Prinzip herbei, gewöhnlich Vernunft, auch wohl intellektuelle Anschauung genannt. (Auch der Terminus „intelligibel" stammt von da.) Aber in ihm ist das religiöse Bedürfnis nur hypostasiert, nicht organisch mit der übrigen Wirklichkeit verbunden. Der Materialismus und seine Begleiterscheinungen, Erkenntnislehre und Psychologie wissen mit dem Begriffe und der Vernunft überhaupt nichts anzufangen; sie sind überdies mißtrauisch gegen dieselben wegen des metaphysischen und religiösen Gebrauchs, der von denselben im allgemeinen gemacht wird. Bis auf den konsequenten Idealismus ist Vernunft ein Symbol; erst mit demselben wird sie zum Prinzip der Wirklichkeit oder genauer: zu einer ihrer Dimensionen.

Dieses religiöse Prinzip ist das Symbol der Einheit der Wirklichkeitselemente, nämlich der spontanen Betätigung des Subjekts, der in ihr sich objektivierenden Unendlichkeit und der beschränkenden, formgebenden Passivität. Die Elemente, aus denen das Ich zusammengesetzt gedacht wird, sind vielmehr durch Vernunft differenzierte Ergebnisse des Ich, also von ihm abhängig. Das angeschaute Objekt und die entsprechende Anschauung sind wesentlich identisch. Die Anschauung ist dabei das Primäre, das aktive Prinzip; reine Passivität ist wie reine, d. h. ansichseiende Objektivität bloßes Postulat. Also auch in der Vernunft und ihrem religiösen Gebrauch ist das bestimmende Wesen persönliche Aktivität. Wo Aktivität und Passivität identisch und ununterschieden sind, im Selbst, ist dieses zugleich Subjekt und Objekt: Selbstbewußtsein, das Prinzip des Daseins.

Mit dieser Erkenntnis braucht nicht mehr ein aktives Wesen im Objekt und ein entsprechendes passives Vermögen im Subjekt angenommen werden, deren Zusammenwirken (Geist und Materie sind nur Hypostasen jener Momente) ein unbegreifliches Wunder bleibt. Der Kritizismus hat die ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt aufzudecken, das Objekt, das Passive durch die Aktivität des Subjekts zu begreifen. Seine Grunderkenntnis heißt: alle Wirklichkeit ist Handlung, Bewegung; alles Objekt ist deren Ergebnis, das Resultat der Differenzierung jenes Absoluten, alle „Elemente" in sich Vereinigenden, durch ein apriorisches Formprinzip, das Selbst.

Dadurch verfällt aber das religiöse Objekt der historischen Entwicklung; es ist kein ansichseiendes, ewiges Ding im Sinne objektiver Beharrlichkeit, sondern die absolutistische Formulierung der substantiellen Gesellschafts- und Bewußtseinsgrundlagen einerseits und der darauf sich gründenden Zukunftsideale andrerseits.

Wenn allerdings der Philosoph seine Wahrheiten und Werte als die absoluten und ewigen im Sinne zeitlicher Beharrlichkeit dartun will, so bedarf er auch eines entsprechenden Vermögens. Er macht sich zum Anwalt eines absolut Seinsollenden, des Rousseauischen Naturbegriffs oder des modernen Rechtsstaates, proklamiert sich zu dem Zwecke als Generalpächter der Vernunft, fingiert gar eine intime Bekanntschaft mit der Vorsehung und ihren historischen Plänen und hypostasiert die Gottheit wieder im Sinne des Rationalismus. Auf dem Gebiete der Ethik war der Kritizismus bis zur Stunde äußerst unkritisch.

Der Kantische Kritizismus war das Ende des Deismus, des absoluten Naturbegriffs, von dem der Mensch durchaus in Abhängigkeit und über den ein anthropomorpher Schöpfer und Gesetzgeber gesetzt wurde. Dafür geriet der Mensch bei Fichte sofort in Abhängigkeit von einem absoluten Vernunftbegriff, von einem absolut Allgemeinen ethischer Bedeutung, von der Gesellschaft, die das Opfer der Individualität fordert. Damit war die Theodizee von dem Naturbegriff auf die Vernunft übertragen. Es lag darin immerhin die Betonung der Ichheit, wenn auch einer allgemeinen, als des obersten Prinzips. Nicht die Natur am Menschen, sondern die Vernunft an ihm, welche ein Prinzip der Aktivität, nicht wie Natur ein solches der bloßen Bedingtheit war, vermittelte zwischen ihm und der Gottheit. Dadurch ist ein näheres Verhältnis zur Gottheit wiederhergestellt; am Menschen ist etwas göttlich, wenn auch nicht seine Selbstheit, so doch seine Vernunft, welche demnach jener gegenüber als das Höhere gilt.

Der Kritizismus durchbricht das absolute Objekt, das zwischen Gott und dem Menschen erstarrt ist, weshalb es, statt zu vermitteln, trennte. Die Weiterentwicklung des Idealismus ist die Kritik des Vernunftbegriffs nach dem Prinzipe der Zeit, des Werdens, des Hervorgehens des Allgemeinen aus demjenigen, was unmittelbar ist und gegeben ist, denn man mag zum Begriffe des reinen Denkens, einer regulativen Idee kommen, der

Begriff mag sich explizieren, so lange er will: so ist damit doch noch kein positiver Inhalt, kein Lebenszweck, keine warme Religion gegeben.

Die Substanz ist das Ergebnis der Betätigung, Gott ist das Ergebnis der Religion. Sollte nun die geschichtliche und synthetische Weltanschauung die absolute Gottheit nicht an das Ende aller Entwicklung setzen müssen? Die Gottheit ist eben für die letzte Stufe des kritischen Idealismus nicht Weltprinzip, weder kosmologisches noch historisches, sondern Transzendentalprinzip, Symbol und Führer zur eigenen, schöpferischen Freiheit, Bildungsprinzip der Persönlichkeit, nicht der objektiven Welt aus objektiver Kausalität. Wenn der junge Schelling obige Konsequenz anzudeuten scheint, „daß Gott Etwas ist, was wir nur ins Unendliche fort zu realisieren streben können", so sind „wir" doch nicht die Gesellschaft, sondern jedes einzelne Ich, das als freies Ich seine eigenen Zwecke, seine eigene Gottesidee hat. Wie könnte auch das Absolute noch ein Seinsollendes sein? Aus absolutistischer Religion ist kein wirkliches Werden, kein Streben und darum keine Freiheit möglich.

Weiterhin: ist Gott das All, so muß jeder Mensch ganz von selbst religiös sein, denn jeder hat ein Verhältnis zum All, ob nun seine Reflexion dasselbe begleite oder nicht. Das ist in der Tat auch durchweg richtig: jeder hat Religion, aber nicht gleichviel und nicht gleichwertige mit jedem andern, sondern soviel er haben kann. Religion ist für den Freien nicht das Gefühl der Abhängigkeit und Nichtigkeit gegenüber dem unendlichen All, wobei dieses als das räumlich und zeitlich Grenzenlose, d. h. als transzendentes Objekt gilt. Es bliebe als höhere Stufe das philosophische Bewußtsein des Verhältnisses zum All; dieses aber ist ja selbst auf keine Weise gegeben, sondern nur die symbolische Form des eigenen unendlichen Wollens und Schauens. Religion ist somit Maß und Ausdruck der persönlichen Spontaneität, der Selbstheit und Selbstherrlichkeit, das Bewußtsein der transzendentalen Freiheit; sie ist also das Prinzip der Unterschiede, der Werte und Wirkungen, der Ungleichheit unter den Menschen. Nicht im Objekte liegt das Wesen der Religion, sondern im Verhältnis des Individuums zu ihm. Es würden sich nicht so Viele für irreligiös erklären, wenn sie nicht durch das Gegenteil fürchten

müßten, gerade ihre Religion, ihre Freiheit zu verlieren durch Teilnahme an einem Begriff und einer Wesenheit mit jenen Apologeten, welche Religion für eine Lehre oder eine Gemeinschaft monopolisieren möchten, welche das Wesen der Religion in das Objekt verlegen. Als Transzendentalprinzip ist Religion also das Wissen und Gefühl der Unabhängigkeit. Die Abhängigkeit ist erst bedingt durch die Passivität, auf welche sich die objektive Wirklichkeit gründet, über die Religion hinauszuführen berufen ist.

Der Einsatz des ganzen Menschen an die freie Idee, welche seine Idee in jedem Sinne ist, die Konzentration des gesamten Denkens und Tuns auf die Idee, die Unterordnung alles durch Passivität Gegebenen unter das aus eigener Freiheit Gewollte, kann wahrlich nicht ein Opfer der Persönlichkeit genannt werden; es ist vielmehr deren Wesen und Wert.

14. Symbol und Ideal.

Das Ende der Religion ist zugleich das Ende der Philosophie, der Kunst, der Wissenschaft, kurz des kulturellen Lebens schlechthin. Nicht etwa als wäre der Verfall der Religion die Ursache des Rückgangs des andern, besonders nicht dasjenige, was Politik und Kirche unter Religion verstehen. Ein einfaches Kausalverhältnis besteht nicht zwischen Religion und jenen Kulturgebieten. Das Religiöse ist die erste Stufe der Objektivation des inneren Lebens; deshalb wird es zu dessen Gradmesser, an dem sich Schwankungen am besten ablesen lassen. Die moderne Kultur hat Kunst, hat vor allen Dingen Wissenschaft, hat sogar Philosophie. Aber es fehlt ihnen am wichtigsten, an der großen idealen Zusammenfassung der getrennten Lebensgebiete und Lebensbetätigungen, am vorherrschenden Lebenswert; sie sind nicht Träger und Ausdruck transzendentaler Zwecke, sondern Sache der Tradition, der Schule. Die Passivität überwiegt in ihrer Wesenheit, statt daß sie von der Persönlichkeit in deren Bildung aufgelöst wird, wodurch sie zum adäquaten Ausdrucksmittel, zur Vermittlung des Persönlichsten und Jenseitigsten auf Grund einer starken vernünftigen Allgemeinheit werden kann. Bildung und Passivität differenzieren die Persönlichkeit und machen sie damit fähig, das Fremde in seiner Eigenheit bis an seine intelligiblen Quellen begreifen zu können, was zugleich das Wissen gibt, wie man sein eigenes Feld der Passivität

beherrschen könne, wie man durch das rechte Mittel, welches damit den Charakter des Notwendigen, von dem betreffenden Zweck unmittelbar Erforderten und für seine Vollführung einzig Möglichen erhält. Die große Idee führt über Religion hinaus zum Vollbringen ihrer im Allgemeinen, im Mittel, zur Kunst.

Der Verfall des kulturellen Lebens ist zunächst ein Verfall der Religion, der Wurzel. In der Religion kommt das geringste Maß von Spontaneität, von Gefühl, von Selbst zu Wort, wenn auch nur als intensive Wirklichkeit für das Subjekt selbst, über dessen Bewußtsein hinaus zu allgemeiner, ethischer Wirkung zu kommen es nicht die Kraft hat. Das Symbol will bloß anregen, ein leeres Gefäß sein, in welchem sich die absolute Spontaneität ausbreitet und somit ihm eine neue intensive Wesenheit bestimme. Je geringer diese aber ist, desto mehr wird das religiöse Objekt zum Begriffe, zum Objekte, zum Faktum, an welchem der Einzelne nur noch passiven Anteil nimmt. Das Erlöschen des selbsttätigen Lebens bedeutet gleichmäßig Anwachsen der Passivität, Herrschaft des Objekts: Materialismus.

Dieser ist das Zeichen der heutigen kirchlichen Religionen, der Wissenschaft, der Philosophie. Die Wissenschaft ist ein Arbeiten nach gegebenen Zwecken und Aufgaben; die Philosophie ein schwacher Versuch, die getrennten Lebensgebiete nach irgendwelchen objektiven Merkmalen zueinander in Beziehung zu setzen; das Streben nach transzendentaler Einheit scheint sie, als ihre Kräfte übersteigend (sie sagt aber weil unter der Würde einer Wissenschaft!), aufgegeben zu haben. Der Philosoph ist nur noch schriftkundig, nicht mehr âtmankundig; er schafft keine Lebenswerte, keine Synthesen mehr; sein Begriff ist zu einem ebenso toten Ding geworden wie der des Gelehrten. Das Wesen dieser Philosophie ist die Reflexion vom Objekte aus, die auch den Verderb der künstlerischen Kultur gebracht hat.

Der Atmankundige hat in sich den Schlüssel zu allem Objekt, zu aller Erkenntnis, zu aller Tat; deshalb vermag er auch jeder Wirklichkeit gerecht zu werden. Er erkennt sie als die Beziehung des Objekts zum Leben, im Verhalten des Ich zum Ansich, also in der religiösen, ethischen und bildenden Innerlichkeit: so kann er das Wirkliche in jeder Lebensäußerung einsehen, selbst in den fremdesten und sonderbarsten, wie Zauberreligion, Astrologie usw. So kann er den ethischen Kern, die Konzentration des Willens,

des ganzen Selbst, die Erhebung, die Askese, Tapas, die innere Macht, welche erstaunliche Wirkungen erzeugt, als das Wesentliche an aller Wirklichkeit erkennen, gegenüber dem das Objekt an sich geringe Bedeutung hat. Diese Erkenntnis wird den Philosophen vom Objekt als einer Einheit von Erscheinung und Wesenheit, zu welcher nur ein passives Verhalten möglich ist, befreien, also auch von der Nachahmung, von aller Abhängigkeit. Der Erkennende hat den Quell aller Wirklichkeit in sich selbst gefunden. Damit kommt der Wissende über alle qualitativen Gegensätze hinweg: das Böse ist ihm Schwäche, die Passivität, Leiden und Materialität, das Hängen am Daseienden und Differenzierten. Er kennt seine Identität mit aller Wesenheit, mit aller vernünftigen Kreatur, die gleich ihm nach Erlösung, nach der Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 19 ff.) seufzt. Die oberste Erkenntnis führt den Erkennenden zur Liebe.

In der Kunst tritt zur bloßen religiösen Erkenntnis und Zwecksetzung zugleich die spontane Ergreifung des Mittels, die Verwirklichung der Idee, ihre adäquate Einbildung ins Allgemeine. Damit geht das Symbol in die höhere Wirklichkeitsstufe über, welche den Übergang von der intensiven in die extensive Wirklichkeit macht, nämlich von einer Wirklichkeit, die bloß für das Subjekt ist, zu einer allgemeinen für die Gesellschaft: das Ideal. Der Gegensatz von Ideal und Symbol ist ein relativer, stufenweiser, wie der Gegensatz von Religion und Kunst überhaupt. Das Symbol ist ethische Macht, sofern es Handlungen bestimmt, sofern es Grundlage für eine Gesellschaft ist; das Ideal dagegen ist ebenso symbolisch, sofern es immer, selbst auf Leinwand oder in Marmor ins Dasein gebracht, doch auf einer höheren Stufe der Einbildung des neuen Wesens in die allgemeine Form bleibt, d. h. daß jenes Wesen transzendentale Bedeutung behält, des Beschauers eigene, nachschaffende Aktivität postulierend, indem es ihn mehr zum Bewußtsein seiner Freiheit hinleitet und anregt, statt ihm ein allgemeines Wesen zu übermitteln, das als solches von keinem höheren Wert sein könnte als jedes andere auch. Es bleibt also immer auch eine intensive Wirklichkeit, Brennpunkt einer Weltanschauung für den auf rechte Weise an ihm teilnehmenden Beschauer. Die Allgemeinheit wird nicht im sinnlichen Objekt erreicht, sondern in der Bildung der Passivität durch

dasselbe. Der ethische Wert des Kunstwerks, welcher sich begrifflich fassen läßt, ist die Weiterbildung über eine allgemeine Stufe der gebildeten Vernunft hinaus, auf welcher der Künstler gemeinsam mit seiner Umgebung steht und welche Voraussetzung der Wirkung auf dieselbe, des Verständnisses in derselben ist, zu einer höheren, idealen Stufe der Bildung. Über das Seiende tritt das Seinsollende, die neue, nirgends präexistierende oder von der allgemeinen Vernunft geforderte Idee. Über der neuen Stufe der Allgemeinheit (dem Seinsollenden) bleibt aber noch der transzendentale Wert, welcher nicht adäquat vermittelt werden kann, den zu erkennen es nur denjenigen anregen kann, der ihn in sich selbst und aus sich selbst hat: das Kunstwerk macht den frei, der der Freiheit fähig ist, und im Maße, als er ihrer fähig ist. Das Wissen vom Selbst, von der Freiheit, ist die Erlösung vom Leiden; der Weg dazu ist das Kunstwerk oder allgemein: die Einbildung der intelligiblen, im Bewußtsein des Schaffenden geborenen Idee in das Allgemeine, aus dem es also auch herausführen kann und soll. Kunst ist also die höchste Verwirklichung des (in der Religion entstandenen) Bildungsideals. So wird das Ideal zum gemeinsamen Oberbegriff für Religion und Kunst, deren gemeinsames Wesen die Wesensbestimmung des Objekts aus Freiheit ist. Alles gemütliche Verhalten zum Ideal, das als solches Symbol heißt, ist Religion; alle Verwirklichung des Ideals ist Kunst.

Der Idealismus als philosophische Lehre stellt die Zusammenhänge und Wechselwirkungen des Jenseitigen und Diesseitigen dar: er ist die Weiterbildung der objektiven Religion und schließt sich somit unmittelbar an deren Dogma an. In dem allgemeinen Mißverständnis der religiösen Dogmatik, das gegenwärtig herrscht, zeigt sich die religiöse und philosophische Impotenz des Zeitalters. Weil man das Dogma, das selbst in seiner materiellsten Form noch ein gemütliches Verhältnis verlangt und erlaubt, nicht mehr weiterbilden konnte, hat man es verworfen, vielmehr zur letzten Konsequenz seiner Materialität, zum wissenschaftlich feststellbaren Faktum verflacht, an dem nur noch passiver Anteil möglich ist. Strauß hat die Konsequenzen seiner Leben-Jesu-Religion am Ende selbst gezogen und hat mit dieser sogenannten Religion, trotz gründlichster Abfertigung von verschiedenen Seiten, das „gebildete" Deutschland ein Menschenalter hindurch beherrscht. Heute hat seine Religion nur noch unter den Theologen Anhänger.

Das Dogma ist das philosophische Element der Religion, die rein begriffliche Fassung des Symbols und Lebensideals. Der werteschaffende Philosoph ist Dogmatiker; Kritizismus ist nur das negative Verhältnis zu einer bestimmten Dogmatik. Sie ist überall da, wo ein großes Wollen sich im Begriffe äußert; ihr Gegensatz, der Skeptizismus ist zwar als auflösendes Moment ein großer Kulturfaktor, aber nur als bestimmter Skeptizismus: Kritizismus. Skeptizismus schlechthin ist ein Zeichen von Schwäche, von Mangel an synthetischer Kraft.

Geschichtliche Reflexionen können das Ideal nicht schaffen, wohl aber demselben eine bestimmte Daseinsform geben. Unser geschichtliches Verhältnis zur Antike ist die Geschichte unseres eigenen Ideals, unserer eigenen Lebensauffassung. Das wertvolle historische Gewand der eigenen Idealität hat dieselbe Bedeutung wie der Mythus, zugleich Einzelnes und Allgemeines zu sein, dem Einzelnen die Bestimmungsmöglichkeit zu wahren und also das an sich Objektive im Flusse zu erhalten, in einer allgemeinen Unbestimmtheit, die zum Träger persönlicher, künstlerischer Bestimmtheit werden kann. Eine Kunst, welche sich nicht durch ihren Gegenstand an einem allgemeinen Ideale gestaltend beteiligt, kann keine mythische, keine transzendentale Bedeutung haben. Im Sinnlichen liegt allerdings der Zweck des Kunstwerks im engeren Sinn; das Sinnliche ist aber nicht ein abgetrenntes Lebensgebiet, nicht ein Gegensatz zum Vernünftigen noch auch zum Transzendentalen. Das rein Sinnliche ist vielmehr unmittelbarer Ausdruck und Träger desselben, durch das es mit andern Lebensfunktionen zur Einheit zusammenwächst, und vermittelst dessen der Künstler durch Sinnlichkeit das ganze Leben beherrscht und bildet. Dasjenige Kunstwerk wird also an höchster Stelle stehen, an dem schlechthin nichts, auch nicht eimal das materielle Objekt, durch welches es mit der begrifflichen Vernunft im Zusammenhang steht, zufällig, d. h. nicht aus der Freiheit des Schaffenden bestimmt ist.

B. Die Verwirklichung des Ideals: Kunst.

1. Die Geburt des Ideals.

Im Verhalten zum Individuum ist kein Unterschied zwischen Symbol und Ideal; beides ist Objekt, in dem sich die unendliche Spontaneität bricht und reflektiert. Das Symbol aber ist dem

Individuum gegeben; dieses verhält sich zum Symbol als zu einem Objekt passiv. Das Individuum nimmt durch dasselbe an dem Bestreben der Gesamtheit (Gemeinde) teil, wodurch es zum Ausdruck des allgemeinen Triebes und Zweckes wird. Auch im Ideale wird das Bewußtsein der eigenen Spontaneität durch ein Objekt, also durch Passivität hergestellt; ja, im allgemeinen empfindet sich der Fromme wie der Künstler als von diesem Objekte affiziert, als ob ihm die Kontemplation, die Offenbarung der neuen Wesenheit vom Objekte selbst, also durch höhere Passivität käme. Während aber das Symbol (als solches) notwendig allgemeines Objekt ist, wird im Ideale ein Daseiendes ebenso durch Spontaneität gewählt und zum Ausdruck der neuen Wesenheit gemacht, wie diese selbst aus Spontaneität stammt. Dadurch, also aus der höchsten und letzten Willkür heraus, erhält das Ideal den Charakter höchster Notwendigkeit, adäquater Ineinsbildung von Form und Inhalt, Allgemeinem und Persönlichem. Das Ideal unterscheidet sich also vom Symbol darin, daß in ihm auch das Mittel der Reflexion, des Bewußtwerdens durch Spontaneität gewählt, nicht durch Passivität gegeben wird. Damit, daß das Mittel, in welchem das Transzendentale sich einbildet, ein Allgemeines schon ist, wird es zum Vehikel, zum Verständigungsmittel, durch welches die neue Wesenheit aus Freiheit sich offenbart. Die Verwirklichung liegt aber darin, daß das transzendentale Wesen eine allgemeine Bedeutung bekomme, daß also die Wesenheit des Kunstwerkes sowohl allgemein sei, aus dem Werke selbst heraus wirke, zugleich aber den Beschauenden zur eigenen Freiheit und Spontaneität führe, zur Ergreifung der „Ursache“, der Wesenheit aus eigener Freiheit, zur Erfüllung dessen, was objektiv erscheint und sofern immer nur Form, Gefäß ist, mit seinem persönlichen Inhalte. Das objektive Dasein des Kunstwerkes ist also die neue Formung einer alten Form, durch welche diese, die an sich allgemein und vernünftig ist, transzendentale Bedeutung erhält.

Das Schaffen hat gegenüber dem bloß religiösen Verhalten, der Kontemplation, also ein weiteres Moment, durch welches es sich der Ethik unterordnet und zu einer allgemeinen vernünftigen und bildenden Wirklichkeit wird: die Objektivation, die Technik. Durch diese hat es seine Wirklichkeitsbedeutung; durch sie ist die Kunst dem Begriffe zugänglich. Für den Künstler und sein Ideal

bestehen nun die Gegensätze von Zweck und Mittel nicht; es ist sogar erforderlich, daß sie für ihn, d. h. für die Konzeption des Ideals nicht bestehen, daß er seine neue Wesenheit unmittelbar in sein Objekt hineinschaut, wenn auch seine begleitende begriffliche Reflexion den Gegensatz kennt. Das rein intelligible Moment des Zweckes existiert an sich nur als Trieb, als „dunkler" Trieb, gewissermaßen als eine höhere Intensität im Verhältnis zum Objekte überhaupt, als ein leidenschaftliches und tiefes Leiden, als ein wesenbestimmendes Empfangen. Im Augenblicke des Bewußtwerdens, der Konzeption, ist die Idee mit dem Objekte schon dergestalt eins, daß sie, wie ihr Name besagt, als reines Empfangen, Offenbarwerden gelten kann. Der Physiologie stellt sich die Konzeption dar als beginnende Handlung, als eine Muskelinnervation, die man als zurückgehaltene, gehemmte Bewegung, als welche sie alles Erkennen, alles Begreifen einschließt, darstellen kann. Demnach wäre das Ganze der Erkenntnis eine Reflexerscheinung, also bloße Reaktion. Es bedarf aber eines Prinzips der Reflexhemmung, der Wertung und Bestimmung des Wesens (des Motivs), d. h. eben der Vernunft, durch welche die Handlung wesentlich gestaltet wird, wenn auch das Objekt ein Anlaß, eine Bedingung der Handlung ist. Der letzte Grund dieses Prinzips ist persönliche Selbstheit und Freiheit. Hier wäre es sogar der Psychologie möglich, zur Transzendentalphilosophie zu werden, zum Problem der Freiheit, der Autonomie des Lebens, zur Vernunft zu kommen.

Wenn das Bewußtwerden des Ideals sich als Synthese eines schon bewußten, d. h. durch Objekt und Passivität gestalteten Zweckes und der Wertung verschiedener Wege und Mittel des Ausdrucks, der Objektivation des Zweckes ist, so geht der Charakter des Notwendigen, das Kennzeichen des schaffenden Ideals verloren. Das Ideal wird damit aus der Reflexion, also wesentlich aus Passivität geboren. Es ist dem künstlerischen Ideal wesentlich, daß es nur einen möglichen Weg zur Objektivation gibt, daß sich das Ideal schon manifestiere als eine Gehörsempfindung, eine Vision, den Trieb der Hand zu einer ganz bestimmten Bewegung mit Stift oder Meisel, eine Rhythmusempfindung (Bewegungsinnervation), welche so als der Quell des Werkes, des Gedichts, nicht als sein Mittel gilt.

Auch das Gebiet der Kunst, des Ideals ist nicht ein besonderes, abgetrenntes Feld innerhalb des Lebens, sondern Zwecksetzung für das Leben aus Freiheit, Gestaltung eines Lebensinhaltes. In der Religion hat jedes Individuum im Maße seiner transzendentalen Kraft Bewußtsein seiner eigenen Autonomie, eines Lebenszwecks und Lebensinhaltes; aber es bleibt hier ein bloßer Ansatz, ein Wollen, ein Gefühl, das neben dem allgemeinen, im religiösen Objekt symbolisierten Zwecke nicht aufkommt. Im Ideal dagegen gestaltet das transzendentale Selbst- und Lebensbewußtsein das Objekt; es wird damit zu einer idealen, seinsollenden Wirklichkeit. Mit der Überwindung des Objekts, der Passivität, erhalten auch alle Glieder der Gesellschaft, die am Ideale beteiligt sind, einen neuen, höheren Lebenszweck, nach dem sie ihr Bewußtsein umgestalten; durch ihn also werden auch sie zu Handelnden, wenn ihnen auch der Zweck der Handlung nicht aus eigener Freiheit kommt, sondern durch Passivität gegeben ist. Über das Wirkliche tritt das Seinsollende, das Ideale, in dessen Verwirklichung das Leben seinen Sinn hat. Oder vielmehr: das Leben, sein Genuß und Inhalt ist Verwirklichung eines Seinsollenden. Der Zweck und Genuß liegt nicht im Resultate, sondern in der Handlung, durch welche ein Inneres zu allgemeinem Dasein gelangt. Die Handlung wirkt zurück auf das handelnde Selbstbewußtsein; sie bringt eine Erhöhung desselben, ein Macht- und Herrschaftsbewußtsein.

Es ist somit klar, daß jedes Ideal zugleich einen Wertmaßstab konstituiert, an welchem nicht nur das schlechthin Objektive als ein mehr oder weniger brauchbares Mittel gewertet wird, sondern auch alles Leben, alles Subjekt-Objekt mit seinen eigenen Idealen im Verhältnisse seiner Übereinstimmung, seiner Konvergenz oder Divergenz mit dem Ideale der bewertenden Persönlichkeit. Über diesen Relativismus hinaus, der mitbestimmt ist von der objektiven Erscheinung des Ideals, von dessen Vehikel, hat aber jede Persönlichkeitsleistung aus Spontaneität eine Art absoluten Wertes. Wenn nämlich das Objektive an ihm begriffen und überwunden ist, was Aufgabe der Bildung, besonders der histo-storischen ist, so ist der Zugang zum letzten Zwecke des Ideals, zum transzendentalen Lebenskeime derselben offen, der ergriffen wird im Maße, als man selbst zur Freiheit gelangt ist. Diese letzte Erkenntnis, die nach Überwindung alles Objekts eintritt, erweist

die Identität alles Lebens schlechthin; sie gibt das Einssein (das „tat twam asi“) mit dem Schaffenden und allem Lebenden. So tritt die Zukunft (das Ideal) mit der Vergangenheit, mit allen Lebensäußerungen, welche die Geschichte überliefert, in lebendigen Zusammenhang durch das Selbst, den Quell des Lebens, die Wurzel alles Seienden. Darum steht alles künstlerische Schaffen von vornherein in der Geschichte. Es soll nicht aus der historischen Reflexion begriffen werden; aber es ist undenkbar, daß sich der Schaffende nicht an Persönlichkeiten und ihren Leistungen gebildet, alles bisher Geleistete in sich überwunden und von den Meistern den Weg zum adäquaten Ausdruck des Selbst erlernt und an ihnen ein Vorbild gewonnen habe. Der Versuch, die Geschichte einfach zu negieren, ist eine Barbarei, welche die von ihr gebildete Vernunft mit Füßen tritt und statt ihrer die banalste Alltagsvernunft proklamiert, damit erweisend, daß sie selbst in der dicksten Abhängigkeit und Unfreiheit stecken geblieben ist. Über solche anarchische Versuche mit ihrem Glauben an eine absolute Spontaneität geht die Geschichte selbst am schnellsten hinweg, weil ihre Grundlage nur von kurzer Dauer ist.

Gewiß, die Persönlichkeitsleistung negiert eine Vergangenheit, meist ihre unmittelbare. Sie löst deren Wesenheit auf, zu der nur noch ein passives Verhalten möglich ist. Aber sie bedarf ihrer als der Form des Neuen; sie bedarf weiterhin der Bildung an den Werken der Vergangenheit, um das Objekt, ihr Ausdrucksmittel zu kennen und zu bewerten, um also den Weg zum Herzen der Mitmenschen zu finden. Das ist aber nur auf Grund eines Gemeinsamen möglich, an das die Aufnehmenden das Neue anschließen können. Kurz: die Grundlage alles Schaffens, alles Wirkens, alles Herrschens ist die gebildete Vernunft.

Reine Vernunft schlechthin ist formal; aus ihr gibt es keine positiven Erkenntnisse, keine Werteinheit und somit auch keinen Maßstab. Dieser ist die Folge des Ideals. An ihm wird die Mitwelt gemessen und die Vergangenheit begriffen; in ihm ist auch das Religiöse enthalten. In dieser Weise betrachtet ist Leben höchster Zweck, Selbstzweck. Aber ohne das Ideal ist das Leben nichts. Das physiologische Leben ist durchaus Mittel zu jenem Leben, an sich wert- und zwecklos. Wenn nun dies Vegetieren zum Höchstwerte wird wie in der sozialistischen Ethik und Re-

ligion, so wird damit jenes Leben negiert. Alle Lebenssteigerung fordert das Opfer des Physischen, am Ende selbst des Lebens, welches ohne Ideal zur Last wird. Nun soll aber nach der sozialistischen Ethik der Einzelne sein Leben so gestalten, daß neben ihm möglichst viel Leben vegetieren kann, die Gesellschaft als die bloß mathematische Summe der Einzelnen soll ihm heilig, Zweck sein; er soll nirgends mehr haben, noch haben wollen als der Durchschnitt, weil alles „Mehr" Macht und Herrschaft bedeutet. Die Ausdehnung des vegetativen Lebens aber drückt das allgemeine Lebensniveau herunter; das ist der schwache Punkt, welcher die utopische Voraussetzung umstößt, daß unter der Gleichheitsmoral eine allgemeine Lebenserhöhung eintrete, abgesehen von all den andern kurzsichtigen Voraussetzungen von absolutem Fortschritt, absoluter Höhe des wirtschaftlichen Durchschnitts, der Spontaneität des Allgemeinen und der darauf begründeten Geschichtsphilosophie. Das allgemein Menschliche, die Grundlage dieser Ethik, fingiert, auf absoluter, durch die Naturwissenschaft gegebener Grundlage zu ruhen. Aber eine anthropologische oder historische Reflexion zeigt, daß das, worauf jeder Anspruch hat, nicht in der Weise, daß er es selbst erwerbe, sondern daß es ihm von der Gesellschaft zuerteilt werde, nichts ist als ein Moment an der historischen Wirklichkeit, welches willkürlich herausgelöst und zum wahren Wesen, zum allein Seinsollenden proklamiert wird. Dieses Seinsollende hat auch den Charakter eines Ideals; aber es fordert nicht die Persönlichkeit heraus, sondern es ist eine verwirklichte Persönlichkeitsleistung, welche zu andern durch die Passivität gelangt, die, weil sie es nicht selbst für sich verwirklichen können, als ihr Recht beanspruchen, daß es ihnen zuerteilt werde. Das „Menschliche" hat nur normativ-historische und somit relative Bedeutung.

2. Form und Inhalt.

Die Kantische Philosophie gefällt sich in der scholastischen Durchführung von Unterscheidung und Abtrennung der Lebensgebiete gegeneinander. Bliebe sie dabei, so wäre sie mit dem 18. Jahrhundert dahingegangen. Sie gelangt aber auf jedem getrennten Gebiete selbst an den transzendentalen Punkt, in welchem die Einheit des Lebens, die Einheit des Seienden, letzten Endes die Synthese des Psychologischen und Kosmologischen gegeben ist: das tran-

szendentale Ideal als regulatives Prinzip, die transzendentale Freiheit als Ursache alles Entstehens und Schaffens, soweit solches eben für den Rationalismus begreiflich war. Beschränkt sich diese auch auf bloße Anordnung der gegebenen Elemente, also auf die bloße Form, so zeigt doch die transzendentale Kritik selbst, daß diese Elemente auch nicht ansichseiend sind, daß am Ende von der Sinnlichkeit, dem Inbegriff alles „Wirklichen" nichts mehr übrigbleibt, was dem Begriffe zugänglich wäre, also keine Allgemeinheit, keine Objektivität, welche somit durchgängig von den Formen bedingt wäre. Jene Elemente sind ebensowenig oder ebensoviel Wirklichkeit wie die Anordnung, die Form, die Idee. Durch reine Sinnlichkeit ist keine Allgemeinheit; alle Allgemeinheit und Objektivität beruht auf Vernunft; sie ist also auch die Grundlage aller allgemeinen Wirklichkeit.

Der Gegensatz von Form und Inhalt ist nichts als das dialektische Instrument, mit welchem das Objekt analysiert wird. An sich selbst hat er gar keine Bedeutung. Die Momente des relativen Gegensatzes verschieben sich auch derart gegeneinander, daß das, was auf der einen Stufe Form war, auf der andern Inhalt wird und umgekehrt, worauf ja alles Werden und Vergehen beruht. Dem Realismus ist der Inhalt das Allgemeine, die Form, die Gestaltung der Elemente das Subjektive und Ideelle. Dabei ist jenem immer die größere Wirklichkeit vorbehalten, denn er ist die Realität, welche die Natur oder Geschichte gibt. Wird nun diese Wirklichkeit weiter analysiert nach dem Rezepte des objektiven Kritizismus, so bleibt am Ende von ihr (dem Inhalte) nichts mehr als das leere Postulat der Allgemeinheit: das Ding an sich. So hat sich denn seine ganze Erscheinung als Schein, als Form erwiesen: aller Inhalt ist in Form aufgelöst, in Beziehungen der Substanzen, letzten Endes in Akzidenzien der Substanz. Umgekehrt: was Objekt ist, ist Inhalt, Gegenstand, Allgemeinheit, an dem man durch Passivität teil hat. Was also Objekt der Betrachtung ist, ist Inhalt, denn alle Form gehört dem Subjekte an. So wird demnach auch die Anordnung, also was nicht ursprüngliches Element ist, die Idee, zum Inhalte. Dem Realismus gilt das dem Begriffe Zugängliche, welches im allgemeinen als durch bloße Sinnlichkeit gegeben betrachtet wird, als die größere Wirklichkeit. Die Physik sucht so, ganz im Sinne des empirischen Realismus, hinter der

Erscheinung das Wirkliche, Allgemeine und findet zuletzt die Energie, also etwas, was sich durch die Begriffe des Raumes und der Zeit, durch die Mathematik beschreiben läßt, deren eigentümlichstes Wesen, die Wirkung, die Bewegungsursache, das Ding an sich, unerkannt bleibt, also ins Transzendente weist. Wie steht es aber mit den Qualitäten, den Erscheinungsformen der Energie? Der Lockianismus hat aus ihnen die sekundären Eigenschaften gemacht, deren Erörterung der Sinnesphysiologie überlassen wird. Man wird aber da leicht mit ihnen fertig: es sind Stufen der Energie; bestimmte Ätherschwingungen bedeuten Wärme, andere Licht usf. So ist die Welt wieder durch die Zahl begriffen wie zur Zeit des Pythagoras. Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie! Die Physiologie übernimmt die Erklärung der Erscheinungen, welche der Physik unzugänglich und unwesentlich sind; diese hält dieselben für subjektiv, also unter einem ganz fremdartigen Prinzip stehend, welches somit die Grundlage ihrer Erklärung sein müßte. Nun ist aber die Physik die Grundlage der Physiologie und zwar die einzige, und so ordnet sie denn ihre Qualitäten wieder dem physikalischen Kontinuum unter. So wird Licht und Lichtempfindung innerhalb des Objektiven wieder identisch, und alles Subjekt, alles Leben wird durch eine Tautologie begriffen; so wird die Wissenschaft des subjektiven Prinzips zu einer Disziplin der Physik und der „Kritizismus" landet nach dem schönsten Zirkel im metaphysischen Objektivismus. Doch das nennt man: den Teufel mit Beelzebub austreiben.

Hat aber der Idealismus die Bedeutung des rein Objektiven erkannt als die vernünftige Ausgleichsbeziehung zwischen den Subjekten (Subjekt-Objekten), so wird das Allgemeine zur Form, welche für jeden je nach seiner Eigenheit Bedeutung, also Inhalt erhält. In dieser Weise wird der Gegensatz von Form und Inhalt hier verwendet, daß jene jeweils das allgemeinere, dieser das subjektivere Moment bedeutet. Die allgemeine Maltechnik z. B. wird die Form für ein Heiligenbild, dieses die Form für die rein sinnlichen Werte: die Farben, Linien, Massenverteilung, diese wiederum die Form für den transzendentalen Anschauungswert. So ist das wissenschaftlich bestimmbare Material die Objektivationsform für einen allgemeinen Zweck, z. B. ein Wohnhaus; dieser Zweck wird zur Objektivationsform für die architektonische Idee. Im üblichen Gebrauch, der vor allem die Entstehung des Werkes nicht beachtet,

ist das Verhältnis umgekehrt: die rein sinnlichen Werte gelten als die Form des Gegenstandes, in dem der Hauptwert des Werkes liege; das ist eine materielle Betrachtung (selbst wenn sie einen rein religiösen Wert in der Kunst sucht), die die Kunst herabwürdigt.

Jene Art der Auffassung ist bei Kant durchgehend andeutungsweise zu finden, wenn auch der empirische Realismus vorwiegt. In der „Kr. d. r. V." heißt es noch: „Ohne uns aber soweit zu versteigen, müssen wir gestehen: daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht wie die platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Prinzipien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen". Hebt die Kritik der Kosmologie die spontane Entstehung des Objekts aus irgend etwas, was dem Raume und der Zeit angehört, auf, so muß die Kausalität aus Freiheit gerade dem Subjekt verbleiben und in ihm also der transzendentale Grund alles Seienden gefunden werden. Der Idealismus wird aber wieder zur Tautologie, wenn, wie bei Hegel, das Subjekt metaphysisch hypostasiert als absoluter Geist und so als Allgemeines dem Seienden zugrunde gelegt wird. Die „Kr. d. r. V." hat ein Gebiet des Übergangs aus den höheren in die niedrigeren Gebiete vorgesehen, den Schematismus, durch welche Vernunftideen und Verstandeskategorien ihre Anwendung zur Gestaltung des Wirklichen erfahren. Von dieser Möglichkeit aus muß sich der Idealismus entwickeln. Sie wird zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung: der „Kr. d. Urt.", unter welche sich auch die „Kr. d. pr. V." unterordnet, sofern in ihr eine Kausalität aus Freiheit gelehrt wird. Die synonyme Verwendung der Begriffe „Urteilskraft" und „Einbildungskraft" zeigt, daß hier ein Vermögen der Gestaltung des Objekts aus Spontaneität, eine künstlerische Weltanschauung sich anbahnt. Beide Begriffe fassen das Prinzip der Bewegung, des Lebens, nämlich die Vermittelung von Aktivität (Apperzeption) und Passivität (Sinn).[1]

[1] Die 2. Ausgabe der „Kr. d. r. V." definiert realistisch: „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen". Das ist aber wesentlich Gedächtnis. Einbildungskraft setzt den Sinn nicht zeitlich voraus, sondern sich dialektisch entgegen: sie selbst ist Bestimmung des Wesens des Objekts aus Spontaneität; sofern Einbildungskraft ebenfalls des Objekts bedarf, ist sie ein Vermögen der Synthese von Aktivität und Passivität.

Es ist Aufgabe der „Kr. d. Urt.", begreiflich zu machen, wie „der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnlichkeeit wirklich mache". Aber man sieht nirgends, wie es um diese Wirklichkeit bestellt ist. Zunächst hat die Vernunft in dieser allgemeinen Fassung keine Organe zur Verwirklichung. Ihr als solcher eine Spontaneität zuzuschreiben, hieße wieder Metaphysik machen, wie die Hegelsche Geschichtsphilosophie auf Grund der praktischen Philosophie Kants und Fichtes tut. Und wie ist es um die Wirklichkeit selbst bestellt? Ist Sinnlichkeit ein Vermögen der Rezeptivität, so muß also der Zweck wirklich und sinnlich im Objekte, im Sinnending erscheinen. Eine seltsame Aufgabe, mit der es dem empirischen Realismus nicht ernst sein kann! In der Tat, die Handlung aus Freiheit erzeugt nur Schein: einen niedrigeren, weniger allgemeinen, die Kunst, und einen höheren, notwendigen, ohne welchen die Wissenschaft nicht auskommen kann, den wissenschaftlichen Zweckbegriff, die Grundlage der wissenschaftlichen Methodik, besonders derjenigen der Organik. Über diesen Begriff des Scheins hat es noch keine Kunstphilosophie hinausgebracht; Hegel hat nur das Verhältnis umgekehrt und die Idee höher gesetzt als die Natur, ohne diese aber aus jener zu begreifen. Daher bleibt auch bei ihm die Idee dem Materiale (Mittel) gegenüber unversöhnt stehen: man hält die Kunst für ein Produkt der Reflexion, sieht also gewissermaßen nur Allegorie, einen Gedankeninhalt als Zweck in ihr. Sie bleibt so ein abgetrenntes und ziemlich untergeordnetes Gebiet. Unter diesem Gesichtspunkt verfällt die Aufgabe einer künstlerischen Gestaltung des gesamten Lebens der Phrase, wie man es beim modernen Ästhetentum genugsam findet. Nicht irgendwelche Ausstattung der Umgebung ist mit jener Forderung gemeint, sondern die Gestaltung des gesamten Lebens nach einer Idee, einer obersten Forderung, wobei alles Äußere so prosaisch wie nur irgend möglich sein kann.

Der objektive Zweckmäßigkeitsbegriff Kants stammt aus dem Theismus, den die Kritik innerlich überwunden, aber als notwendigen Schein, notwendiges Übel weiterführt (sowohl als regulatives Prinzip, wie in jenem „als ob", hinter dem der theistische Gedanke lauert). Das ist der Grund, weshalb jene Aufgabe der „Kr. d. Urt." nicht erfüllt ist, weshalb in ihrer Mitte der Riß zwischen Kunst und Teleologie klafft. Jene Kausalität aus Freiheit bleibt

solange Paradoxie, als der Glaube an die objektive Kausalität herrscht und den aus ihr hervorgegangenen Gebilden die höhere, wenn nicht einzige Wirklichkeit zugeschrieben wird.

In allen „künstlichen" Dingen ist ein Zweck, das Gestaltungsprinzip wirklich sichtbar geworden. Ein Haus, seine Wesenheit, Zweck und Idee sieht man: das rein Sinnliche am Haus ist das Kleid, die Erscheinungsform der Idee und es ist nur allgemein, sofern es solche ist. Man analysiere das Sinnliche an ihm, solange man wolle, so hat man immer nur das Begriffliche. Was letzten Endes als rein Sinnliches bleibt, was dem Begriffe unzugänglich bleibt, ist ganz subjektiv, Privatangelegenheit, quantité négligeable: ein Produkt der subjektiven Spontaneität, der transzendentalen Selbstheit. Das Naturding, dessen Wesen nicht dergestalt Erscheinung eines menschlichen Zweckes ist, hat einfach seinen Zweck und seine Wesenheit außer ihm. Seine Wesenheit ist Beziehung auf menschliche, allgemeine Zwecke; sie ist also Zweckmäßigkeit, Mittel, genau so wie beim künstlichen Dinge. Das künstliche Ding ist erfüllter Zweck, das natürliche nur Angemessenheit an einen Zweck. Die Wissenschaft ist die Lehre vom Mittel für allgemeine Zwecke, die Kunst ist die Technik transzendentaler Zwecke. Der Stein ist der Physik etwas anderes als der Mechanik, als der Chemie, als der Mineralogie und jeder Technik wieder etwas anderes, je nach ihren Zwecken. Wer wollte sagen, was er an sich sei? In jedem Wissenszweig wird sein Wesen unter dem Gesichtspunkt irgendeiner Zweckmäßigkeit definiert.

Damit ist die Natur wirklich unter dem Freiheitsbegriffe untergebracht und in ihm aufgelöst: so kommen Kunst und Natur durch Teleologie zur wirklichen, nur stufenmäßig verschiedenen Einheit.

Der Fichtesche Idealismus leitet zu dieser Einheit hin; aber weder Naturwissenschaft noch Ästhetik sind imstande gewesen, die Ergebnisse des spekulativen Idealismus für sich voll zu verwerten. Nach Fichte bestehen nicht nur die äußeren Formen, der theoretische Grundplan in und durch ihre Beziehung auf das Subjekt, sondern alles Leben selbst. Auch jene kategorischen Formen sind Produkte der Tathandlung des Ich, allerdings eines allgemeinen und unpersönlichen Ich, das nur wieder eine bestimmte Fassung des Begriffes der reinen Vernunft ist. Das Leben ist und bleibt

arm, vorn und hinten eingeschlossen in das Allgemeine, in Wissenschaft und Moral, während das persönliche Leben zur Differenzierung, zu Reichtum und Mannigfaltigkeit drängt, deren Sinn und Einheit es selbst in seiner transzendentalen Einzelheit (zugleich Allheit, Identität) ist.

Der Hauptwert des Lebens, sein höchster Zweck, kann im Begriffe nur in der Weise vermittelt werden, daß der Begriff wie das Kunstwerk transzendentale Bedeutung hat: er kann befreien, zum intelligiblen Selbst hinleiten und sich von ihm die Pforten der Unendlichkeit öffnen lassen. Aus diesem Nicht-Allgemeinen und Nicht-Einzelnen, dessen Name nur Negation sein kann, entsteht das Allgemeine, das Daseiende: in ihm endet es und hat seinen Zweck in ihm. Die „Phänomenologie" hat einen Ansatz zu diesem vernünftigen Individualismus, der aber am Ende wieder überwuchert wird durch den Rationalismus, dessen Allgemeines nicht nur wie bei Kant alle Form, sondern wie bei Spinoza aller Inhalt ist. Da hat der einzelne Mensch wie das Ding seinen Wert außer ihm, d. h. er hat einen objektiven Zweck, er ist nur Mittel in der Hand des absoluten Geistes. Das Werden ist Auswickeln dessen, was präexistent allgemein ist.

Nach Kant setzt die Vernunft dem Menschen absolute Zwecke; es ist noch immer die christliche Schätzung des Lebens, daß der Einzelne seine Zwecke nicht in sich selbst haben darf, daß dieses Bestreben sogar das Böse schlechthin ist. Daher steht an erster Stelle nach der theoretischen Grundfrage: was kann ich wissen? jene zweite: was soll ich tun? Die Moral ist die Technik der allgemeinen Zwecke und steht im Leben an erster Stelle. Neben ihr besteht noch jene andere Technik, deren Wesen nicht recht erklärt werden kann, eine Praxis, die nach Naturbegriffen bestimmt ist. Wo aber sind deren Zwecke? Doch nicht im Naturbegriff selbst; er ist ja der Inbegriff aller Realität! Lust und Unlust sind Zwecke (oder Ursachen?) der Urteilskraft; aber was ist ihr Ergebnis, was wird mit ihnen realisiert? Lust und Unlust können doch nur scheinbar letzte Zwecke sein; sie sind ja auch empirischer Natur. Der Wille ist ein Mittel (Vermögen) der Natur, durch welches sie ihre eigenen Zwecke realisiert. (Kr. d. Urt., Einl. I.) Sofern also etwas Lust im Menschen erregt, kann er sich denken, daß er in diesem Augenblicke der Natur ein brauchbares und würdiges Werk-

zeug ist.[1] Ihr Zweck ist Erhaltung ihrer selbst, ihres Wesens, das als Erscheinung in der Zeit dem Vergehen unterliegt und sich somit immer neu erzeugen muß. (Es gibt neuere Ästhetiker, die unter dem Einfluß darwinistischer Anschauungen glauben, mit der höheren Zweckmäßigkeit der Kunst für die Gattung eine große Entdeckung gemacht zu haben! Und Burke war doch auch schon da!)

In den Verwirklichungen der Vernunft- und Naturzwecke verläuft bei Kant das Leben. Da wird ihm zuletzt auch noch ein Eckchen gegönnt, wo es für sich sein darf, sich erholen und trösten kann; hier darf es sich seiner Willkür hingeben, denn sie ist unschädlich, sie erzeugt nur Schein, spielt nur: das ist die Kunst, die Zweckmäßigkeit ohne Zweck (woraus man späterhin glücklicherweise die Zwecklosigkeit, das schlimmste aller Übel, zum wesentlichen Prädikate der Kunst gemacht hat!). Auf dem dürren Boden dieser Kantischen Begriffe hat der Idealist Schiller seine Ästhetik begründet. Das Spiel ist eine Lebenswirklichkeit wie das Symbol, von einer andern Lebensstufe und deren Reflexion zu geringerer Wirklichkeit degradiert. Dem Kinde ist das Spiel volle Wirklichkeit; auch im Hinblick auf das spätere Leben ist es eine solche durch seine bildende Kraft. Das sind die beiden Gesichtspunkte des Rationalismus für die Kunst: 1. das Kindliche, über das die reife Vernunft hinaus ist, zu dem der Mann aber gelegentlich als zu einer Erholung zurückkehrt von der harten Aufgabe, immer reines Vernunftwesen zu sein oder sein zu wollen, 2. die Zweckmäßigkeit für irgend etwas, was als einzige oder höchste Wirklichkeit proklamiert ist. Immerhin gehört die Kunst ins Gebiet der Kritik, da auch sie „eine ästhetische Quantität der Allgemeinheit" bei sich führt, wenn diese zuletzt auch nur eine Idee, eine Forderung ist.

Schiller räumt dem „ästhetischen Zustande" allerdings eine höhere Wirklichkeit ein als Kant. Er ist ihm die Vermittelung von Aktivität und Passivität, der Zustand ihrer Harmonie, der

[1] Über diesen Gedanken gelangt der gesamte Hegelsche Individualismus nicht hinaus. Hier, in der theologischen Teleologie, in der praktischen Philosophie, ist die Heimat der Gottesbeweise, der Theodizee, der Geschichtsphilosophie. Es ist zwar das „unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet", aber diese seine Individualität, sein Egoismus, ist nur Schein, Bewußtlosigkeit der Wahrheit und Wirklichkeit, welche das Allgemeine und nur das Allgemeine ist, welchem das Persönliche, Egoistische als Mittel, Verwirklichung dient.

aber subjektiv, Spiel bleibt und der Natur als der eigentlichen Wirklichkeit entgegengesetzt ist. Der Ausgleich von Tun und Leiden vollzieht sich jedoch nicht als ein gemäßigtes Schweben beider, sondern im Überwiegen des Tuns, in der künstlerischen Handlung, welche die Eigenheit des Objekts überwindet und somit auch das Leiden bestimmt. Die Auflösung der Kantisch-Schillerschen Antithetik von Naturalismus und Idealismus bahnt Fichte an.

3. Kunst als Handlung aus Freiheit.

These: Wesen und Wert der Kunst entspricht ihrer allgemeinen ethischen Wirkung. Diese ist die Voraussetzung, die Vernunft der Kunst. Wäre aber mit ihr der Zweck des Werkes erschöpft, ja, läge in diesem Allgemeinen wesentlich der Zweck, so ordnete sich die Kunst als eine Spezialtechnik der Moral unter.

Antithese: Wesen und Wert der Kunst liegen in ihrer transzendentalen Wurzel, welche zugleich ihr Zweck ist. Der Künstler schafft aus einem inneren Drang, um sich selbst Genüge zu tun; im Werke genießt er seine eigene Unendlichkeit. Wozu aber dann der Umweg über das Werk, das Allgemeine?

Synthese: Kunst ist Gestaltung und Beherrschung der Mannigfaltigkeit des Bewußtseins durch dessen transzendentale Einheit, das Selbst, welches aber wiederum nur zur Erkenntnis seiner selbst kommt durch die Vielheit, das Objekt, das Allgemeine, wie das Bewußtsein überhaupt auf diesem, der Vernünftigen ruht. Damit ist zugleich, eben durch das Objekt, die Wirkung, welche in der These verlangt wird, der ethische Wert der Kunst gegeben: durch das Objekt werden alle an ihm Teilnehmenden zur eigenen transzendentalen Selbstheit und Freiheit geleitet. Kunst ist also Betätigung aus Freiheit und Spontaneität.

Das künstlerische Objekt ist das Mittel des Selbstbewußtseins und wird so als Einzelnes zum Träger einer transzendentalen Unendlichkeit und Einheit des All, an welcher eben durch das Objekt auch die Passivität teilnehmen kann. Der Künstler bedarf der Objektivation, des Kunstwerkes um seiner selbst willen; aber alles Sein und alle Wirklichkeit hat nur Sinn und Zweck in und durch die Gemeinschaft; darum ist das Ideal immer Trieb zur Objektivation, zur Wirkung auf die Mitmenschen. Wo im Werke das Ideal erkannt, erlebt wird, da hat es seinen Zweck schon vollbracht, hat es sich dem Bewußtsein des Beschauers eingebildet.

Durch die Ideale, die selbstbewußten Persönlichkeiten, werden die größen Lebensgegensätze geschaffen; durch die Kunst, ihre Verwirklichung, werden sie ausgeglichen, wird das Transzendentale vernünftig. Die große Handlung ist das volle Ausleben, das höchste Genießen, das Herrschen über Freie, Vernünftige und Herrschende. Es ist die edelste Art Herrschaft, an der die Edlen und Wissenden aller Völker und Zeiten teilnehmen. Moral dagegen ist der Ausgleich unwesentlicher Unterschiede; sie ist die letzte, schwache Wellenbewegung, die einst durch große Differenz und Wirkung hervorgerufen wurde. Sie ist die ruhende Substantialität des einstigen persönlichen Bewußtseins und idealen Vollbringens. Wenn damit jede Handlung aus Freiheit schlechthin unter den Begriff der Kunst subsumiert wird, so scheint eine unberechtigte Erweiterung des Begriffes vorzuliegen. Das Wesen des Begriffes selbst ist aber eine *philosophische* Festsetzung, und das Recht, in diesem Punkte nach eigenen Zwecken zu handeln, wird zum Bedürfnisse, wenn man sieht, wie wenig ein ansichseiendes Wesen, welches doch der Begriff bisher postuliert hat, umgrenzt werden konnte, sei es objektiv als Schönheit, Harmonie usw. oder psychologisch als bestimmtes Gefühl, ja, wie unzweckmäßig, lächerlich und dem Wollen und Wirken der Künstler wenig entsprechend die meisten derartigen Bestimmungen waren. Der Sprachgebrauch und die Verwandtschaft des Wortes schon weisen den Ästhetiker notwendig über die Grenzen einer oder gar mehrerer abstrakter Wesenheiten der Kunst hinaus. Die Verwendung des Begriffes bei den Griechen, vor allem bei Plato, bedeutet eine ganz andere Auffassung von Kunst, welche ihr auch eine andere Stellung im Leben gab. Endlich zeigt die moderne Bewegung in der Kunst, welche den Künstlerhochmut abtat und die Kunst in ein näheres Verhältnis zum Handwerk, aus dem die bildenden Künste erwuchsen, brachte, wodurch dieses einen neuen Aufschwung erlebte, wie fruchtbar die Durchbrechung des alten Vorurteils über Kunst und Schönheit ist. Das Wesen der Kunst ist ein Lebensfaktor, der bei *keinem* Tun *gänzlich fehlt*; das Tun erhält aber erst dann das Prädikat, wenn jener Faktor dominiert und *das Wesen* des Ergebnisses *bestimmt*. Es liegt im Wesen des Kontinuums, daß scharfe Grenzen der Qualitäten prinzipiell aufgegeben sind.

Es ist schon erwähnt, daß die nachkantische idealistische Philo-

sophie durchweg ein ästhetischer Grundzug durchzieht. Gerade zu der Zeit, da das künstlerische Bewußtsein in Deutschland sich zu seiner höchsten Höhe erhoben hatte, schuf Fichte seinen Begriff der Einbildungskraft einzig aus spekulativen Elementen. Der Begriff faßt alle Tätigkeit in sich, nämlich die Beziehung von Subjekt und Objekt überhaupt, deren Wesenheit aber von jenem stammt. Es heißt von ihr (Grundl. d. ges. Wissenschaftsl.): „Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt das Zusammentreffen und das Zusammenfassen. Das Zusammentreffen oder die Grenze ist selbst ein Produkt des Auffassenden in und zum Auffassen (absolute Thesis der Einbildungskraft, die insofern schlechthin produktiv ist). Insofern das Ich und dieses Produkt seiner Tätigkeit entgegengesetzt werden, werden die Zusammentreffenden selbst entgegengesetzt, und es ist in der Grenze keins von beiden gesetzt (Antithesis der Einbildungskraft). Insofern aber beide wiederum vereinigt werden — jene produktive Tätigkeit dem Ich zugeschrieben werden soll —, werden die Begrenzenden zusammengefaßt (Synthesis der Einbildungskraft, die in diesem ihrem antithetischen und synthetischen Geschäfte reproduktiv ist . . .)."

Das Objekt jeder Art stellt eine solche Grenze und Synthese dar; am künstlerischsten ist wesentlich die Bestimmung aus Spontaneität, die Manifestation des Persönlichen gegenüber dem absoluten Ich, welches Ausgleich von Ich und Nicht-Ich, Tun und Leiden ist, während das Eigentümliche des Persönlichen die Spontaneität in allen Dingen, sowohl dem Handeln als dem Erkennen ist. Einbildung ist einerseits Bildung des Subjekts, die Anordnung alles durch Passivität Gegebenen durch die transzendentale Einheit des Selbst, andrerseits als Folge dieser Bildung die Gestaltung des Objektiven, der Vernunft und des Dinges (der Handlung), wodurch jede Einzelheit (Werk) zum Träger der Totalität und Einheit wird. Die Bildung also ist Assimilation (Ineinsbildung) des Objekts durch das Subjekt; sie ist die Voraussetzung der Wirkung des Subjekts, der freien Handlung, welche zur Ineinsbildung des Subjektiven in das Objekt wird. Der Bildung ist das Selbst die Substantialität, dem Schaffen und Wirken das Objekt und seine zugrunde liegende Vernunft.

Für Fichte konnte der Begriff der Einbildungskraft leicht zum Inbegriff alles Ausgleichs von Aktivität und Passivität werden.

Die Momente seiner Wirklichkeit waren einfach: Ich, Nicht-Ich und die gegenseitige Beziehung. Damit haben wir aber erst die subjektive Objektivität des Phantasiebildes, der Innerlichkeit des Gebildes erreicht. Die volle Wirklichkeit wird dann durch die vernünftige Handlung, durch die ethische Verwirklichung erzeugt. Dort sind Kunst und Leben nur erst Tendenz, die unterste Stufe der Wirklichkeit (eigentlich deren Negation, welche alles Positive einschließt). Hier aber gewinnt das Nicht-Ich eine höhere Stufe der Wirklichkeit; es wird selbst zum Aktiven, das vom Ich durch Vernunft bestimmt und geleitet werden muß. Sein Widerstand ist nicht bloß eine Reaktion des Dinges, sondern die Aktion des Ich. Mit dem Ausgleich von Ich und Nicht-Ich ist erst die Vernunft und Übereinstimmung dieser beiden hergestellt, die erst subjektiv und persönlich ist, da das Ich uns nicht als Hypostase des Allgemeinen und Vernünftigen gilt, sondern gerade als dessen Gegensatz, an dem die Vernunft nur Moment ist.

Dieses Bewußtsein, daß ein aus der persönlichen Aktivität bestimmtes Objekt nur erst subjektiv, nicht allgemein sei, hat Kant auf einen Begriff geführt, der sich seinem absolutistischen Begriffe von Vernunft nicht recht angliedert, offenbar auch, weil er Empirisches enthalte. Das aus Spontaneität bestimmte Objekt erlangt seine Allgemeinheit durch einen G e m e i n s i n n. Dieser Begriff ist ja auch weiter nichts als das hypostasierte Vermögen für das Bedürfnis jener „Quantität von Allgemeinheit", welche auch der Kunst innewohnt und sie der kritischen Untersuchung würdig macht. Immerhin aber weist der Begriff hin auf den Zusammenhang der Erkenntnis von Objekten mit sozialer Bildung: der Gemeinsinn zur Vernunft, welche somit von einer Erkenntnis des Übernatürlichen zum Verkehrs- und Bildungsmittel der Menschen wird, schlechthin erweitert, verhilft allem, was nur in der Beziehung auf ein einzelnes Subjekt existiert, zu allgemeiner Wirklichkeit. Der Name führt sogar dazu, daß die Menschen an diesem aus Spontaneität Erzeugten und durch Vernunft allgemein Gewordenen durch S i n n l i c h k e i t teilhaben können, welche sich somit als ein Produkt der vernünftigen Bildung, nicht aber als ein Vermögen reiner Passivität ansichseiender Dinge erweist, wie denn Fichte schon ausdrücklich sagt: „Die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keineswegs leidend, sondern absolut tätig; sie ist in ihr p r o-

duktive Einbildungskraft" (Naturrecht). Daraus ergibt sich der ganze begriffliche Inhalt der Sinnlichkeit, vor allem Zeit und Raum, als Ergebnisse einer Tätigkeit des Subjekts, des „Linienziehens", wovon schon bei Kant Spuren zu finden sind.

Einzige Forderung, die ganze Moral dieses Idealismus, ist die Verwirklichung des Ideals und am Ende erweist sich auch diese Forderung als überflüssig. Das Ideal ist ein Produkt des inneren Triebs; so wie es spontan entstanden ist, verwirklicht es sich auch spontan, wo es eben kann, wo genügend Trieb und Kraft vorhanden ist. Das Seiende ist vernünftig und moralisch, solange und überall da, wo es die Kraft hat zu sein. Wer es als unvernünftig und unmoralisch empfindet, möge es vernichten, aber nicht an jemand Anders Forderungen richten, daß ihm sein Ideal von ihm verwirklicht und das Unrecht vernichtet werde. Der Idealismus kennt nur die Forderung an sich selbst, d. h. das Ideal. Wer sein Ideal nicht realisieren kann, erweist damit sich und sein Ideal als impotent. Realisierung und objektive Wertung ist eine Wirkung der Kraft, und der Wert ist nichts anderes als die Substantialität der Kraft, der Wirkung. Gegenüber dem freien und künstlerischen Idealismus steht der moralisierende, welcher sein Ideal nur als Seinsollendes, nur als Forderung verwirklicht und die Realisierung von andern, von der Gesellschaft verlangt, auf deren Einsicht, d. h. Übereinstimmung mit ihm rechnend, auf die Güte seiner Sache bauend und jeden „Egoisten" mit moralischen Prädikaten abtuend. Vernunft ist allerdings ein Mittel der Verwirklichung des Ideals; in ihr muß man aber den Menschen, in und durch den man dasselbe realisieren will, veranlassen, zwingen, überzeugen, dem Ideale zu entsprechen, indem man sein eigenes persönliches Interesse damit verknüpft, indem man ihm eine ganz neue Idee von Glück einbildet, einredet, aufzwingt, indem man ihm überhaupt ein neues Lebensideal, sein eigenes Selbst im bildenden Ideale erkennen läßt, indem man ihm endlich durch das Ideal einen wahren Weg zu sich selbst, zu seiner transzendentalen Unendlichkeit und damit zur Wesensidentität mit dem Schöpfer des Ideals eröffnet. Alles dies sind Stufen der Bildung, des vernünftigen Zwangs und Kampfes, durch welchen die freie Persönlichkeit ihre Idee realisiert. Die Schuld des Freien, des Künstlers ist allein das Nichtkönnen, die Unkraft. Der Passivität

kann nicht die Schuld zugeschrieben werden, wenn eine Idee sich nicht oder unrein realisiert; die Allgemeinheit hat ihre Ideen zu realisieren: möge der Idealist die seinigen selbst verwirklichen. Man hat mit der Allgemeinheit nicht als mit etwas zu rechnen, das schon von vornherein mit unsern Wünschen, Zwecken und Ideen übereinstimmen sollte, sondern als mit einem Mittel, das man aus Freiheit und Kraft zu seinen Zwecken zuzubereiten hat. Vernunft ist nicht ein Produkt der Willkür und daher des Zufalls, wie Fichte (Naturrecht) behauptet, sondern eine Wesenheit des Bewußtseins, ein Vermögen der Einwirkung, des Wirkens und Leidens. Der Moralist, der sein Heil auf diese Weise von der Willkür anderer abhängen sieht und mit ihrer besseren Einsicht rechnen muß, setzt damit seine Erkenntnisse und Bedürfnisse als absolut und tobt moralisch, daß andere nicht in gleicher Weise — unbedeutend sind.

Sollte aber der Wert des Ideals nicht mitbestimmt werden durch seine Größe? Ist nicht ein kleineres Ideal eher zu realisieren? Das Ideal schafft ja überhaupt erst die Maßstäbe, die Begriffe des Großen und Kleinen; es gibt keinen absoluten Maßstab, weil es kein absolutes Ideal gibt. Das Ideal als solches wurzelt im Intelligiblen und ist daher inkommensurabel; es ist nur für seinen Schöpfer erkennbar. Es irgendeiner Passivität in seiner Wesenheit erkennbar machen, mitteilen, heißt schon den Anfang der Verwirklichung machen.

Das Ideal Rousseaus ist eine Mischform. Er ist eine starke, künstlerische Kraft; darum ist sein Ideal zu einem wesentlichen Bildungselement der modernen Kultur geworden. Das ist seine Wirklichkeit; aber sein Schöpfer hat sich diese Wirklichkeit anders, realer vorgestellt; er wollte sein Ideal moralisierend verwirklichen. Jene Gesellschaft, die Manifestation der Idee ist nicht erschienen, und der moralisierende Versuch des Konvents ist zur Farce geworden. Es hat aber ein Größerer das Rousseausche Ideal zum Mittel seines eigenen, seines Ego gemacht. Der moderne Rechtsstaat, das Ideal Rousseaus und Fichtes ist zur Wirklichkeit geworden, soweit es Napoleon zum Mittel gedient hat.

Plato dachte wohl mit seiner Politeia kaum an eine solche Verwirklichung. Sie ist für die Menschheit zu einer weit größeren Wirklichkeit geworden, zu einer unerschöpflichen Quelle von An-

regungen, zu einem Bildungsmittel der abendländischen Menschheit, als wenn der Syrakuser Tyrann das politische Experiment mit ihrer Realisierung gewagt hätte. Plato kannte die Natur seiner Idee, darum machte er auch jene utopische Voraussetzung, daß alle Herrscher Philosophen (im Sinne Platos) sein müßten, zur Bedingung ihrer Verwirklichung. Den „Besten seiner Zeit" und aller Zeiten genug getan zu haben, ist aber die erhabenste Wirklichkeit der Idee.

Die Resultate der künstlerischen Bildung, die verwirklichte, allgemein erkannte Idee, sind Typen des Lebens, des Erkennens sowohl als des Handelns, objektive Einheit in der wechselnden Mannigfaltigkeit. Die Kunst im engeren Sinne gibt Typen der Sinnlichkeit; sie gibt Normen des Gebrauchs des Gesichts und Gehörs, wodurch zugleich die Wesenheiten der sinnlichen Dinge, die Prinzipe ihrer Gestaltung gegeben werden. Die Wesenheiten der Dinge sind Folgen, Produkte der Bildung der Sinnlichkeit, der Subjektivität; aber diese Bildung wiederum um die unendliche Quelle des Genusses aus dem Gebrauch der Sinne wird durch das Kunstwerk gegeben. Die Idee des Kunstwerkes, sein Zweck oder seine intelligible Wurzel, sofern sie in der Passivität erkannt wird, sofern durch sie der Beschauer den Zugang zu seinem eigenen Lebensquell findet, wird zum Prinzip des Sinnengebrauchs, zur selbständigen Reproduktion der Idee in andern Objekten und damit auch zur Gestaltung dieser Objekte. Die Bildungsmöglichkeit des Kunstwerkes geht also weit hinaus über den Genuß im Augenblicke der Anschauung und über die Aufnahme der abstrakten Einzelheit ins Gedächtnis.

Das gewöhnliche Leben und die Wissenschaft ziehen die vernünftige Bildung der Individuen nicht in Betracht; daher scheint ihnen die Wesenheit im Dinge selbst zu liegen, und die Erkenntnis gilt als rein passive Aufnahme dieses Wesens. Dieses wird als absolut gesetzt, weil man nicht über dessen noch auch seine eigene Bedingtheit hinwegsieht. Daher die kurzsichtige Anmaßung gegenüber der Kunst, der Welt des „Scheins". Der Künstler reduziert die Bewegung, in welcher die ungestaltete Vielheit, die anarchische Welt der Sinnlichkeit gegeben ist, auf die außerzeitliche Wesenheit (als der Bewegungsursache) des Dinges, die so zu dessen Gestaltungsprinzip wird. Der Typ ist die Zerlegung und Erfassung der Be-

wegung durch das Prinzip der Substantialität. In den Formen der Vernunft, nicht in den Dingen, ist das dauernd Allgemeine, die Wirklichkeit enthalten. Sie sind von der Freiheit des Ich abhängig und geschaffen; darum sind sie die Grundlagen, auf denen sich Wissenschaft aufbaut. Die freie Persönlichkeit ist Herr der Wissenschaft und ihrer Gesetze und damit auch Herr der Natur.

4. Die Verwirklichung des Ideals.

Die Intuition des Künstlers, die Konzeption seines Ideals, das Schauen der Idee in der gesamten gegebenen Mannigfaltigkeit ist ein Akt der Spontaneität. Empfindet der Künstler seine Intuition als ein Offenbarwerden eines Objektiven, sich selbst also als leidend, so ist diese Empfindung ein Ergebnis der Reflexion, eine Analogie zu all dem vielfältigen Erfahren und Erkennen aus Passivität. Immerhin erhebt er sich und sein Selbstbewußtsein in ihr über alle Umgebung; es ist kein Zufall, daß gerade ihn die Idee erfaßte, ihm das Göttliche sich offenbarte. Das Ideal gehört also ihm, seiner Persönlichkeit allein zu; ob es ihm als dieser Persönlichkeit gegeben wurde oder ob er es selbst geschaffen hat, ist dabei für sein Werk (nicht aber für seine Reflexion und die Philosophie im Allgemeinen) gleichgültig. Die Intuition hat den Charakter der Ruhe, des Durchdrungenseins; sie ist der Zustand des Sieges, des freien Ergießens nach dem Leiden und Kampf mit dem Objekt und dessen Wesenheit. Der Sieg ist aber nur ein vorläufiger, ideeller, nur gültig für die schauende Persönlichkeit. Bis zu diesem Zustande bringen es unter Führung des Künstlers alle diejenigen, die das rechte, volle Verständnis für das Kunstwerk haben. Den Künstler im engeren Sinne macht erst die Objektivation, die Gestaltung des Kunstwerks und das Verallgemeinern der Idee. Die Intuition ist für die Philosophie der Kunst das Ende der Innerlichkeit, der ideale Sieg des Persönlichen, der subjektive Genuß. Der weitere Verlauf bringt ein wesentlich Neues hinzu: die Objektivation der Idee, das Eintreten der Reflexion des Künstlers, die Technik, und mit ihr die Anfänge der ethischen Bedeutung des Kunstwerks. Dem Künstler selbst ist der Prozeß nicht in wesentlich verschiedene Abschnitte geteilt: sein Ideal ist kein Gegensatz gegen die Objektivation und das fertige Werk. Er ist eben als Künstler nicht ein absolutes Selbst, sondern eine ge-

bildete, die von der Zeit (Technik, Kunstgeschichte usw.) gestellten Bedingungen erfüllende Persönlichkeit. Wenn sein Werk der Idee nicht genug tut, so ist es seine Schuld, denn die einzige Forderung an ihn ist, seine Idee adäquat zum Ausdruck zu bringen, das Mittel nach ihr zu gestalten und zu beherrschen; oder es ist sein Schicksal, daß ihn sein titanenhafter Drang nach absoluter Spontaneität in keiner Beschränktheit, keinem Objekte Ruhe und Genüge finden läßt, daß es ihm nur Symbol und Andeutung dessen ist, in dem sich aufzulösen und unterzugehen es ihn drängt. Das größte Leiden und der Drang nach unendlicher Freiheit, die Sehnsucht und der Genuß sind eins und dasselbe.

Das Ideal ist also dem Künstler selbst nur Trieb zur Handlung und zwar ganz zu ganz bestimmter Handlung, wie das ergriffene und gewählte Objekt nicht durch Zufall zum Vermittler, zum Ausdrucksmittel der Idee geworden ist. Dem Ideal hängt also schon im frühesten Zustande eine ganz bestimmte Sinnlichkeit oder Art der Objektivation an, welche nicht Gegensatz zur Idee als solcher ist. Die Reflexion, das Gebiet der verschiedenen Möglichkeiten und der Willkür nach äußerer Zweckmäßigkeit ist das rein Handwerkliche, das Erlernbare; hier ist auch allein die Möglichkeit der Diskussion des Fehlerhaften, des Besseren und Schlechteren. Sobald sich die Frage nach diesen Dingen erhebt vor dem Kunstwerke, die Frage nach wirklichen Fehlern, nach andern Möglichkeiten, nach dem Zweck von irgend etwas, sobald also die Reflexion wachgerufen wird im Beschauer, liegt der Verdacht nahe, daß das Werk — vorausgesetzt, daß der Beschauer überhaupt der nachschaffenden Intuition fähig sei und nicht zu schnell geurteilt habe — aus der Reflexion geboren sei. Das Zeichen der reinen Intuition ist die Möglichkeit der reinen Hingabe an das Werk, das Versenken in seine sinnliche Erscheinung, die also unmittelbar transzendentale Bedeutung hat. Allerdings ist, wie gesagt, der ideale Beschauer oder Hörer postuliert, d. h. derjenige, der überhaupt die Möglichkeit des Genusses, einen gewissen Grad der transzendentalen Freiheit besitzt, der also eine Notwendigkeit als solche empfinden kann, nicht der, dem das Kunstwerk nur Reflexionen über alles Mögliche weckt. Darum bleibt die Frage, ob dieser oder jener Künstler überhaupt zur reinen Kunst gelangt sei, im allgemeinen problematisch, nur

subjektiv lösbar. Sie wird beantwortet nach den Fähigkeiten und dem Höchstwert des Betrachtenden. Manchem, der die Kunst am ernstesten und tiefsten nimmt, bleibt eine Größe ersten Ranges einfach unzugänglich; und wie die allgemeine Wertschätzung wechselt, sogar der oberflächlichsten Mode unterliegt, darüber gibt eigene Beobachtung und Kunstgeschichte genugsam Auskunft, sogar darüber, daß unbedeutende Künstler zweifellos großen Geistern Genüge getan haben. Das ist: diese haben im fremden Werke sich selbst gespiegelt; das Ansich des Kunstwerks ist wie das jedes Objekts problematisch, bloßes Postulat.

Bis zum letzten Grad der Innerlichkeit, bis zum Ideal bringt es aber mancher, dem die Objektivation versagt ist. Wiederum betätigt sich mancher künstlerisch, dessen Idee nicht das Produkt eigener Spontaneität, sondern Reproduktion einer gegebenen und je nach Art des Talentes assimilierten Idee ist, die nun an den verschiedenartigsten Objekten zum Ausdruck kommt, popularisierend, manierierend. Diese Werke sind nicht geradezu wertlos, sondern bildend die Gesamtheit, der das Höchste aus inneren und äußeren Gründen unzugänglich bleibt, vermittelnd zwischen der schaffenden Idee und der Masse, in der die Idee ihre Substantialität erhält. Dieses Grenzgebiet des Aktiven und Passiven, das genießende Schauen, das sinnlich-gefühlsmäßige Verhalten zum Objekte, den Selbstgenuß des Gefühls, des bloßen Wollens, ist der Gegenstand der Ästhetik, der Passivität, die von einem spontanen Momente begleitet und bis zu einem gewissen Grade, doch nicht wesentlich bestimmt wird.

Reine Sinnlichkeit ist die Spiegelung, die Reflexion des Gefühls im Dinge; insofern ist das Vermögen der Sinnlichkeit ein Vermögen der Spontaneität, der Selbstobjektivation, aber nur einer solchen für das Selbst, nicht für die Allgemeinheit. Der ästhetische Zustand ist dem abgeleiteten, d. h. der Gemeinde, der Passivität angehörigen Zustand aufs nächste verwandt. Er ist der Selbstgenuß des Gefühls und seiner subjektiven Unendlichkeit. Er unterscheidet sich aber vom religiösen Zustand darin, daß das Objekt, das Reflexionsmittel des Gefühls nicht das Symbol, sondern das beliebige, alltägliche Ding ist, dessen vernünftiges Wesen sich allerdings auflöst und dessen allgemeines, begriffliches Sein zur Form, zum Gefäße wird, in das sich die Unendlichkeit des Gefühls er-

gießt. Das subjektive Selbst gibt im ästhetischen Genusse einer Vielheit objektiver Dinge eine neue Einheit und ein gemeinsames Wesen: die Vielheit (z. B. eine Landschaft) wird zur Erscheinung der transzendentalen Idee, deren substantielle Wirklichkeit das Selbst des Schauenden und Genießenden ist.

Der ästhetische Zustand, der mögliche Ausgleich der Aktivität mit der Passivität, sei er nun produktiv oder reproduktiv erzeugt, ist die notwendige Voraussetzung für das Verständnis des Kunstwerks. Der produktive ästhetische Zustand kommt dem Künstler entgegen; er ist der Trieb, der Drang nach dem, was auszusprechen nur der Künstler, die größere Kraft vermag. Daher ist ihm das Kunstwerk die Lösung seines großen Rätsels, das Selbstverständliche und Notwendige, das auf den ersten Blick die ersehnte Synthese gibt. Während das Produkt der eigenen Spontaneität in der Vereinzelung, dem nicht-ausdrückbaren Triebe und Wollen bleibt, hat der ästhetische Zustand eben als jene aktive Passivität, Entgegenkommen und Aufnahme des Kunstwerks seine ethische, vernünftige Bedeutung. Aus ihm gehen die Lehrer der Masse, die Bildner der Passivität hervor. Ihr Tun reproduziert die Idee und weiß am Ende auch letzte Reste von spontaner Selbstheit zum Genusse des Kunstwerks und damit zu sich selbst und zur Möglichkeit des reproduktiven ästhetischen Zustandes zu führen. Dieser ist somit auf alle Fälle eine Erhebung des Selbst über die objektive Wesenheit der Dinge, über ihr allgemeines, durch allgemeine Zwecke bestimmtes Sein zur Selbstanschauung, eine andere Intensität im Verhalten zu den Dingen, deren Qualitäten allerdings die allgemeinen, begrifflichen bleiben, ein Schauen von Farben und Formen, die Ausdruck des Transzendentalen sind. In dem, was objektiv erreichbar und begrifflich bestimmbar ist, liegen die ästhetischen Werte ebensowenig wie die künstlerischen, wenn jenes auch der vernünftige Träger dieser ist. Im wesentlichen verharrt also auch der ästhetische Zustand in der Passivität; das aktive Moment an ihm bleibt in der subjektiven Vereinzelung, ist momentaner Genuß und hat nicht die Fähigkeit, die Gesamtheit des Bewußtseins und Lebens plastisch zu gestalten und zu beherrschen. Jedoch ist er das Höhere, das über die alltägliche Allgemeinheit, das objektiv Zweckmäßige hinaushebt; er bildet die Ruhepunkte, welche dem übrigen Leben einen Sinn zu geben vermögen; sie be-

deuten die Einkehr bei sich selbst. Sein Tun ist Vermittlung des vom Kunstwerk gesetzten Ideals mit dem abgeplatteten, sinnlos gewordenen Allgemeinen, wodurch allerdings jenes erniedrigt, dieses aber erhöht wird. In dieser Wirkung ist der ästhetische Zustand durchaus identisch mit dem allgemein Religiösen, welches jeweils dem Allgemeinen neue transzendentale Werte einbildet, belebend, kritisierend, treibend. Der reinen Sinnlichkeit zu ihrer Bedeutung zu verhelfen ist die Aufgabe der ästhetischen Erziehung, wie sie vielfach den Epikureern und Cyreanikern vorgeschwebt haben mochte, das Leben, der Genuß der Gegenwart, welche, erfüllt von der eigenen Innerlichkeit, die Realität schlechthin ist. Materialismus ist aber nichts weniger als Hingabe an die Sinnlichkeit, sondern Hingabe an die Passivität, die Leblosigkeit, die allgemeinen Zwecke, während reine Sinnlichkeit zu dem transzendentalen Mittelpunkt des Lebens und zum künstlerischen Idealismus leitet.

In diesem Begriffe des ästhetischen Zustandes und seiner Abhängigkeit vom eigenen transzendentalen Selbst und von der künstlerischen Idee ist das Verhalten zu jedem Ding eingeschlossen, also auch das zur Natur. Die Frage nach Naturschönheit und ihrem Verhältnisse zur Kunstschönheit, wenn darunter etwas Objektives verstanden wird, ist ein materialistisches Mißverständnis. Soweit sie Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses ist, gehört sie nicht den Naturwissenschaften, sondern der Geschichte an: Naturschönheit ist ein Produkt der schaffenden Persönlichkeit; allgemeines Naturgefühl ist ein Produkt der Bildung, der künstlerischen Idee, vielfach ein aus Reflexionen erzeugtes Gefühlchen mit vielen Interjektionen.

Eine Sache „kann sich auf das Ganze unserer verschiedenen Kräfte [d. h. auf das transzendentale Selbst] beziehen, ohne für eine einzelne derselben ein bestimmtes Objekt zu sein. Das ist ihre ästhetische Beschaffenheit" (Schiller). Aber diese Art, Objekte in unmittelbare Beziehung zur Totalität des Selbst zu setzen, kann eine verschiedene sein. Es scheint vor allem für das deutsche Empfinden charakteristisch, daß es zum religiös-ästhetischen Zustand gelangt, hauptsächlich durch das Gehör, durch Objekte des Gehörs und die mit ihnen verbundenen Begriffe, welche eine „innere" Anschauung der Unendlichkeit geben sollen. Die deutsche Kultur ist wesentlich eine philosophisch-religiöse. Die Kunst für das Auge

bringt auch den religiösen Stoff mit und kann so auch die Reflexion auslösen; diese ist aber dem Künstler des Südens Mittel, äußeres, wenn auch notwendiges Mittel. Dagegen stört die Reflexion, das begrifflich-symbolische Element im Deutschen vielfach die reine Ausbildung der bildenden Künste, während sie in der Poesie bis zu einem hohen Grade wohltätig ist, wie bei Schiller, wo sie Zweck und Mittelpunkt, ein Hauptzug der Kunst ist. Er selbst betonte den poetischen Charakter seiner Zeit und erklärte ihn aus dem Vorherrschen der Poesie, der sich die übrigen Künste nicht zu entziehen vermöchten (wobei er allerdings die Musik gründlich vergessen zu haben scheint). Und Goethes Bemühungen um die bildenden Künste, so sehr er in seinen eigenen Arbeiten reiner Künstler war, haben zur Grundlage die Reflexion, die poetischen Gedanken. Das Wesen der Kunst liegt nicht in irgendeinem Mittel; es gibt kein objektives Kriterium, keinen ein- für allemal bestimmten Weg derselben. Alles Objekt kann Kunstmittel sein, sofern die Persönlichkeit die objektive Wesenheit auflöst und ihre eigene Wesenheit in ihm objektiv macht. Die Passivität ist aber das Wesen des Begriffes und seiner Erzeugung als eines an sich Allgemeinen, der Reflexion. Wird der Begriff zum Ausdruck eines transzendentalen Wertes (Idee), so ist er religiös. Was sich aber an Sinnlichkeit in den Dienst des Religiösen stellt, wofür also das Ideal schon wesentlich (durch Passivität) gegeben ist, d. h. was also in einer moralischen, religiösen oder philosophischen Idee seinen obersten Wert hat, das hat keinen eigenen Wert, sondern nur eben jenen der Zweckmäßigkeit und Angemessenheit für die Idee. Neben dem religiösen Zustand ist der rein ästhetische, wenigstens auf dem Gebiet des Auges, zu kurz gekommen; ob ein Bruch der Tradition vorliegt, wie man bei Betrachtung der Entwicklung im 15. und 16. Jahrhundert und bei den Holländern sehr wohl annehmen darf, oder ob eine einseitige Begabung für das Musikalische und Dichterische vorliege, ist nicht kurzerhand zu entscheiden. Jedenfalls entspricht es der germanischen Subjektivität, daß sich ihre Idee, das Gefühl ihrer Unendlichkeit in der primärsten Art durch das Gehör (als Musik) äußert. Neben und mit der Musik ist die Poesie das größte Kunstwerk der Deutschen, die von vornherein, wenigstens bei den Deutschen, auf dem Grenzgebiet des Sinnlichen und Philosophisch-Religiösen liegt. Der „Faust" gibt nicht nur im Ganzen

oder in einzelnen in sich abgeschlossenen Teilen den Weg zur Unendlichkeit, nicht nur im sinnlich-musikalischen Flusse: zum Träger der Idee und ihrer rein sinnlichen Erscheinung wird das Wort, der philosophische Begriff, der nicht nur Element des Kunstwerks ist, sondern selbständige, unter Umständen symbolisch-transzendentale Bedeutung hat. Es ist aber auch diesem Kunstwerk wesentlich, daß das Mittel spontan vom Zwecke gebildet, daß dieser in jenes hineingeschaut oder -gehört wird, nicht aber, daß zu dem fertigen Zwecke, der als solcher begriffliche Formen angenommen hat, die symbolische, anschauliche Form gesucht werde, welche Art des Gestaltens dem Produkt den Stempel des Zwiefältigen, der Form den Charakter des Zufälligen, Inadäquaten gibt. Hebbels Ideen z. B. schweben oft über und außer ihrer Erscheinung; wie er selbst nicht Typen des Lebens aus seinen Vorbildern und seiner Umgebung in seine Bildung aufnimmt, sondern wesentlich seine abstrakten Reflexionen über sie, so steht auch die Reflexion zwischen seiner transzendentalen Idee und deren objektiver Erscheinung. Deshalb ist seine Ästhetik wie die Schillers und Wagners das getreue Abbild seines Schaffens, ein ebenso wesentlicher Ausdruck seiner selbst wie sein Werk: „Erstes und letztes Ziel der Kunst ist, den Lebensprozeß selbst anschaulich zu machen, zu zeigen, wie das Innerste des Menschen sich innerhalb der ihn umgebenden Atmosphäre, sei diese ihm angemessen oder nicht, entwickelt, wie das Gute das Böse und dieses wieder das Bessere in ihm erzeugt, und wie das ewige Wachstum wohl für unser Erkennen, doch keineswegs reell eine Grenze hat. Dies ist Symbolik". Also der begrifflich (oder wie?) erkannte Lebensprozeß und sein symbolisches Abbild zum Zwecke der Veranschaulichung. Dieser philosophische Realismus drängt, die Kunst als Symbol zu fassen, als ein Gleichnis, das außer und über der Wirklichkeit bleibt, welche ein- für allemal gegeben, ein Erzeugnis einer autonomen Natur ist, auf welche des Menschen Wille und des Künstlers Idee keinen gestaltenden Einfluß haben. Der Typ aber ist mehr als Symbol: er ist spontane Erkenntnis, solche, die das Objekt gestaltet und durch dasselbe die Bildung des Teilnehmenden, daß der Typ in ihm (reproduktiv) zu einer allgemeinen Gestaltungsform der Objekte wird, zu einer Norm seiner Vernunft und Sinnlichkeit. Die Kunst soll nicht Leben bedeuten, sondern Leben sein. Je mehr sich die Trennung zwischen Wirklichkeit

und Abbild, Objekt und Subjekt vollzieht, desto „symbolischer“ wird die Kunst, d. h. desto mehr tritt die Einheit, die Idee aus der Erscheinung heraus hoch über dieselbe und ist mit ihr nur durch die Reflexion verknüpft wie in Romanen Zolas und Dramen Ibsens. Sie werden zu Lehrern, welche einem allgemeinen, einem sozialen Bedürfnisse einen neuen Ausdruck geben, nicht aber zu Schöpfern neuer Kulturwerte und allgemeiner Lebenstypen. Der Begriff hat sich dem Ganzen der Idee nicht unter-, sondern übergeordnet: er gibt dem Erscheinenden den Sinn, ist sein Zweck; er selbst hat aber keine transzendentale Bedeutung (bei Hebbel wohl: die Dialektik der Leidenschaften), ist nicht spontane philosophische Schöpfung. Dagegen ordnet sich in der spontanen Poesie der Begriff, welcher den allgemeinen Boden für Künstler und Hörer gibt, seinem Ausdruck, dem Wort und seinen musikalischen Eigenschaften unter, welche als solche das Element eines musikalischen Ganzen werden. Die Musik gerade zeigt, daß reine Sinnlichkeit ohne Begriff und Ding, allerdings nicht ohne eine gewisse Gemeinbildung, welche mit gewissen Ausdrucksmitteln einen bestimmten Sinn ein- für allemal verbindet und so die Grundlage des Verständnisses, das Objekt der musikalischen Kultur schafft, sehr wohl transzendentale Bedeutung haben kann.

Das Dingliche, das man unter dem Anschaulichen der Poesie zu befassen pflegt und welches durch das Begriffliche, die Synthese des Sichtbaren und Hörbaren assoziiert wird, ist die unterste Stufe des poetischen Ausdrucksmittels, selbst auf dem Theater. Es ist nur das Substrat, um welches das Hörbare sich kristallisiert; dieses ist aber durchaus das höhere Mittel, welches zur transzendentalen Idee leitet, die sich in reiner Sinnlichkeit offenbart; oder vielmehr: reine Sinnlichkeit ist nichts anderes als eine Selbstoffenbarung der subjektiven Unendlichkeit. Man entkleide die Lebenstypen Molières oder Shakespeares ihres sprachlich-musikalischen Gefüges, ihrer spezifisch künstlerischen Form und man hat sie der Idee entkleidet: es bleibt nichts als ein dürres Gerippe, allenfalls jenes unterste Mittel, welches der historischen Entwicklung angehört und rein begriffliche Zwecke, die allerdings in der klassischen Poesie der Franzosen einen breiten Raum einnehmen, bis sich auch das Äußere der poetischen Form in der Prosa des 18. Jahrhunderts vollends auflöste.

5. Ästhetik.

Die Auffassung des Ästhetischen als eines subjektiven Verhaltens zum Objekte, nicht als einer Eigenschaft desselben, fordert eine neue Grenzbestimmung gegen sein Negatives.

In allem Tun schlechthin findet sich das Religiöse und Ästhetische, das rein subjektive Teilnehmen und Leben als Moment; aber erst, wenn es in die Sphäre des eigenen Tuns, des Spontanen und Selbstbewußten sich erhebt, verleiht das Religiöse als Setzen des Ideals und das Ästhetische als Selbstanschauung und Selbstgenuß dem Werk den wesentlichen Charakter. Die gesamte Handlung erhält ihr Wesen von dem herrschenden Momente. Im passiven Handeln ist das Ideal gegebene Forderung, Gesetz, d. h. schon ein Allgemeines, das aber, sofern es nach einer größeren und breiteren Verwirklichung strebt, noch ideellen Charakter hat. Es beharrt auf der Stufe des Moralischen: allgemeine Zwecke durch allgemeine Mittel. An jedem Tun ist aber Sinnlichkeit beteiligt, welche als das Gebiet des Ausgleichs, des Mittels, zum Rufe, ansichseiendes Objekt, alleinige Wirklichkeit zu sein gekommen ist: der Stoff, der die Erkenntnis bestimmt und erregt und von ihr nur in begriffliche Formen gebracht werde. Es findet sich aber das an sich Allgemeine als ein Bildungsprodukt, als der Zustand des Ausgleichs der Persönlichkeiten, des substantiell Vernünftigen, welches (als Ding) in der allgemeinen sinnlichen Gestaltung die Form der Substanz bekommen hat; das Dingliche also ist begrifflich, vernünftig, wozu auch das „Sinnliche" gehört, soweit Begriffe (in der Physik) sein Wesen als ein allgemeines setzen. Das rein Sinnliche aber ist Eigentum des Subjekts, ein Produkt seiner Spontaneität, seiner transzendentalen Selbstheit, des Gefühls, das aber an der Grenze der Passivität sitzt: hinter ihm steht das Fremde, das Nicht-Ich, dessen Erscheinung sich in und durch Sinnlichkeit gestaltet. Von diesem losgelöst ist es eine Unendlichkeit (das Licht der Gnostiker und Mystiker!), die absolute Spontaneität als Sinnesempfindung gehemmt und wahrgenommen, aber nur wahrnehmbar für das Selbst. Wo im Handeln und Leben die reine Sinnlichkeit zur Bedeutung kommt, ist es ein Zeichen der Freiheit; ihre ethische Bedeutung ist das Überwinden des Leidens, der Zustand der Ruhe und Kontemplation, der Freude, das erhöhte Selbstbewußtsein (tat tvam asi). Das Sinnliche erst-

malig in vernünftiger Weise erkannt und analysiert, eine wahrhafte Ästhetik und mit ihr die Möglichkeit einer idealistischen Philosophie der Kunst geliefert zu haben, die dieser auch wirklich gerecht werden kann, ist das Verdienst Conrad Fiedlers.

Zweck und Inhalt der ästhetischen Erziehung ist, sofern sie überhaupt einen Sinn haben soll, die Hinleitung zum Bewußsein der transzendentalen Freiheit: die Kunst des Lebens ist, die Einheit des Mannigfaltigen des Bewußtseins und Handelns, die Abstufung des Objekts nach seinem Werte (Zweckmäßigkeit) für den transzendentalen Zweck, die oberste Idee und durch diese einen Maßstab für alle Zwecke und Werte herzustellen. Diesen also in sich selbst finden lehren, die Ablösung von äußeren Dingen und Zwecken, wäre Aufgabe der ästhetischen Erziehung. Bildung aber kann durch keinen äußeren Einfluß gegeben, sondern nur angeregt werden; sie selbst ist das Prinzip der Selbsttätigkeit. Die höchste Aufgabe der Erziehung ist die Anleitung zur Selbstbefreiung; im allgemeinen aber ist Erziehung bloß die Erhaltung und Verbreitung der herrschenden Moral und ihrer philosophischen Grundlage. Das Resultat der ästhetischen Bildung ist der Zustand der Harmonie von Aktivität und Passivität, der Übereinstimmung der Persönlichkeit mit ihrer Umgebung, des sinnlichen Genusses des Hier und Jetzt, ein Leben in reiner Sinnlichkeit und Freude. Wo dieser Zustand das Ergebnis der Erziehung, der Befreiung mit fremder Hilfe, durch ein fremdes Ideal erreicht wird, ist er das höchste Erreichbare; dagegen ist er in der autonomen, schaffenden Persönlichkeit nur ein Übergangszustand, der Augenblick des Einsseins mit der Gottheit, der Weltentrücktheit, der Augenblick des Sieges über Objekt und Leiden, der Augenblick, in dem dieses Selbst sein Wesen empfangen hat, in dem sich das Selbst im Objekte nicht bloß als Ideal, sondern als Verwirklichtes anschaut. Dieser Augenblick ist die Quelle der Kraft und der Pflicht, nicht Ende, sondern Anfang der künstlerischen Aufgabe: das Offenbarte muß der Künstler zu einem allgemein Offenbaren machen; er hat die Pflicht und die Aufgabe, das göttliche Geheimnis den Brüdern mitzuteilen, und erst im vollführten Auftrag hat er den wahren Sieg und Genuß. So wird dem gottbewußten Menschen das Erleben des Jenseits nicht zu einer Auszeichnung, sondern zu einer unerhörten Aufgabe, in den Mitteln des Diesseits das Jenseitige

zu verkünden und zu ihm hinzuleiten. Darüber hinaus erwächst das neue Ideal, das neue Leiden, der Kampf um die Objektivation, die Gewinnung der Seelen. Das Kennzeichen des Schaffenden ist nicht Harmonie, sondern Leiden und Kampf.

Es ist ein Zeichen der feinsten und vollendetsten Bildung, des fortwährenden Beisichseins der Persönlichkeit, die sich nie an fremde Zwecke und äußere Dinge verliert, wenn das Sinnliche in allem Tun, selbst im Alltäglichsten, seine Bedeutung behält oder vielmehr erhält. Sein Vorhandensein beweist einen Überschuß an subjektiver Kraft über das Objektive, Seinsollende, Geforderte, Fremde, über die allgemeine Vernunft und Passivität. Deren Gebilde werden durch jenen Überschuß kritisiert, auf der Stufe ihrer Bedeutung gehalten. Die Persönlichkeit hat in ihrer Sinnlichkeit etwas über das Objektive Hinausgehendes: sich selbst und die Unerschütterlichkeit der Seele, das Ideal der epikurischen und cyrenaischen Weisen, deren Umgebung voll war von Werken der Kunst, deren Sinnlichkeit erfüllt war von Typen des Lebens, dessen Substantialität und Sinn jederzeit die sicherste unmittelbarste Tatsache des Bewußtseins ist: das Selbst.

Die Kraft des Selbst, der Seele, ermöglicht in jedem Augenblicke, an jedem Ort die Hingabe an die Sinnlichkeit. Durch sie baut der Freie eine Welt der Schönheit um sich auf, die ihm niemand rauben kann und die auch besteht, wenn alle Ideale um ihn zerbrechen, alles Große den Weg des Fleisches geht. Ohne diese stille Welt, daraus er seinen Mut und seine Kraft schöpft, ginge er an der Verzweiflung zugrunde: aus ihr schöpft er den Glauben an die Zukunft. In diesem stillen Heiligtum verkehrt er mit seinem Gott, erholt er sich von Mühe und Enttäuschung, schöpft er neue Kraft. Wieviel hat er dabei voraus vor dem abgespannten Gebildeten, der in acht Tagen des Jahres seine Erholung an irgendeinem aufpeitschenden Natureindruck suchen und dabei die Fremdenhotels samt Zubehör mit in Kauf nehmen muß, der mit einer Sammlung von Interjektionen und himmelstürmenden Phrasen heimkehrt und davon wieder ein langes Jahr zehren muß.

Jedes Objekt hat ein rein sinnliches Dasein, sofern es zum Gefühle, dem transzendentalen Grunde der Persönlichkeit in ein unmittelbares, durch keine Passivität und äußere Zwecke bedingtes Verhältnis tritt. Damit bleibt aber als Grund des rein Sinn-

lichen am Objekte nur eben die Spontaneität des Persönlichen; es wird zum unmittelbaren Ausdruck und Träger des Transzendentalen; es bedarf für dasselbe weder des Verstandes noch einer Kategorie.

In diesem Verhältnisse des Transzendentalen zum Sinnlichen liegt die Möglichkeit des vernünftigen Verkehrs überhaupt. Die Kunst ist bildlich als eine Art Sprache zu begreifen; die Sprache selbst ist jedoch nur eine bestimmte und beschränkte Form des vernünftigen Verkehrs, die sich aber die Bedeutung der Norm und des Maßes aller andern gegeben hat. Die Sprache und ihre ideale Grundform, die Vernunft, erzeugt das Allgemeine schlechthin, die extensive Wirklichkeit: die Vielen beteiligen sich an ihr nur durch Passivität, durch Aufnahme eines fremden Wesens, dessen Substantialität in der Bildung der Beteiligten Gleichartigkeit der Assoziationen und Aktionen, die vernünftige Gemeinschaft hervorbringt. Bei aller Passivität ist aber ein aktives Moment des aufnehmenden Selbst beteiligt, das über das Allgemeine hinausweist, der Sprache die Bedeutung eines Kunstmittels gebend. Diesen Lebensnerv der Sprache näher zu erörtern ist überflüssig, da Humboldt die Aufgabe in vollkommener Weise gelöst hat. Durch dieses Moment ist die Sprache eine Kunstform unter andern, vermöge deren das allgemein Wirkliche aus dem Ideal, dem Transzendentalen entsteht, nämlich diejenige, deren sich die Wissenschaft, die Religion, die Philosophie und die Dichtung bedient. Durch die letzte reiht sie sich den Kunstformen im engeren Sinne, der Vermittelung durch reine Sinnlichkeit, ein, wenn auch ihr Wesensunterschied gegen die Musik in der Verwendung des Begriffes als des Trägers des rein Sinnlichen bleibt. Ein solches Gebilde der Allgemeinheit, an dem also die Passivität und mit ihr das historische Dasein wesenhaft beteiligt ist, muß sich jede Kunstform schaffen, um der Wirkung, des Verständnisses willen, wenn es auch nie die Breite, Norm und Maß nach Art des Begriffes erreicht, die der Sprache ihre Bedeutung gibt. Darf diese und mit ihr die zugrundeliegende Struktur des Bewußtseins als ein Gebilde der historischen Entwicklung betrachtet werden? Ja! auch wenn unser Bewußtsein Grundlage unseres Denkens und Norm aller andern Möglichkeiten bleiben muß: dieses Ja ist Postulat des wahren transzendentalen Idealismus.

Während an der schaffenden Persönlichkeit das Objekt und sein Wesen untergeordnetes Moment ist, wird die aufnehmende Individualität durch ihre Passivität, vor allem die Sprache, zum Moment am objektiven Wesen: sie wird dessen Substanzform. Die Wirklichkeit des Objektiven ist das Denken und die Gesinnung (Handlung) des unpersönlich Einzelnen; die Form seiner Erscheinung ist die Sprache. In ihr ist das Allgemeine wirklich: der ethische Verband, das Objekt des Historikers. So ist auch die Erkenntnis dieser Bedeutung der Sprache und des Verhältnisses der Wirklichkeit zu ihr das A und das O aller Pädagogik, nicht etwa die auf den empirischen Realismus und seine „Erkenntnislehre" gegründete Forderung, die „Sache" und die Anschauung in den Mittelpunkt des Unterrichts zu stellen. Die Sache ist an sich nichts: sie wird erst etwas durch den Gebrauch, den man von ihr macht, durch ihre Stellung zu den andern Wirklichkeiten, die durch Vernunft und Gemeinschaft gegeben und in der Sprache ausgedrückt sind. Drüber hinaus geht nur jene ästhetisch-religiöse Erziehung, welche von freien Persönlichkeiten ausgeht zum Zwecke, freie Persönlichkeiten zu bilden. Alles Objekt und objektive Wesenheit ist somit durch die allgemeine Sprache und hat in Wort und Satz seinen adäquaten Wesensausdruck, der durch das Gehör vermittelt wird, während jenes selbst durch die Welt der Dinge, d. h. durch die Bildung der Gesichts- und Getastwelt sich substanziiert. Keines ohne das andere, und keines dem andern absolut untergeordnet.

Kunst ist weniger eine Sprache, als vielmehr die Sprache eine Kunstform ist, als welche die Vermittelung der Selbst und ihrer göttlichen Ideen zu verstehen ist. Das Individuum wird erst es selbst, erst selbstbewußt durch die vernünftige Einwirkung eines andern. In der allerersten Einwirkung ist etwas Positives nicht auszutauschen: sie bewirkt das Gefühl der Gemeinsamkeit, wie sie die Selbste gegeneinander abgrenzt. Aus der Gemeinsamkeit, die zunächst nur Tendenz, Gleichheit im Streben ist, erwächst das Objekt, der Ausgleich, der Verkehr, die Gemeinschaft, Geschichte und Kultur. Die gegenseitige Beschränkung der absoluten Spontaneität erzeugt erst die Bestimmtheit, also auch erst das Ideal, welches immerhin objektive Form voraussetzt, um überhaupt bewußt zu werden. Jetzt erst ist Austausch und die transzendentale

Einigkeit jenseits des Objekts, das Verstehen und Ineinsfließen der Seelen zu göttlicher Gemeinschaft möglich: die Freiheit entsteht erst in und über der historischen Gemeinschaft. Alles Objekt bleibt, was es ursprünglich war, Gemeinschaft des Zieles und die daraus sich ergebende Bildung: Gemeinschaft der Maße und Werte, der Wirklichkeiten, der Motive. So fließen aus transzendentaler Selbstheit alle Ideale und aus diesen alle Wirklichkeiten. Alles, was einem Ideale zu allgemeiner, gesellschaftlicher (extensiver) Wirklichkeit verhilft, ist Kunstmittel; daher kann jede allgemeine Wirklichkeit, deren Norm der Begriff geworden ist, Kunstmittel sein und demnach transzendentale Bedeutung gewinnen. Der allererste Anfang, der sich aber in jeder Schöpfung wiederholt, muß erst sein Mittel selbst erzeugen; in ihm sind Inhalt und Form identisch.

Kunst ist der Verkehr, der Austausch der aus dem innersten, göttlichen Leben fließenden Ideen, welche Prinzip des Lebens und alles Seienden und Werdens sind. Die Idee ist für ihren Träger eine weit größere Wirklichkeit als alle ihn umgebenden Wirklichkeiten zusammengenommen: was er tut, tut er um ihretwillen; was er liebt, liebt er im Hinblick auf sie. Alles Objekt, auch die Natur, besteht nur durch Beziehung auf einen Zweck, auf ein Leben, in letzter Linie durch einen obersten Zweck, die Idee, den Zweck aus Freiheit und Schöpferkraft. So ist das Göttliche Schöpfer, Erhalter, Sinn und Zweck der Welt: die oberste Idee des Daseins.

Wie das Bewußtsein der Freiheit erst einer bestimmten Bildungsstufe angehört, so muß auch ihr Ausdrucksmittel eine bestimmte Kultur- und Entwicklungsstufe erreicht haben. Das Allgemeine und Vernünftige ist also die Grundlage des Ideals der Freiheit. Das rein Sinnliche gehört dem Allgemeinen noch nicht an: die Kunst erst lehrt das Sehen von Farben und Formen, welche demnach nicht einer Natur, wie man sie sich vorzustellen pflegt, angehören kann, da sonst jeder mit gesunden und normalen Sinnen Begabte sie von selbst erkennen müßte. Auch Gesundheit und Norm ist ein Produkt der Entwicklung, der Idee. Die Sprache und das in ihr historisch, substantiell Seiende tritt als normative Forderung das Individuum an, dessen Sinnlichkeit erst von dem Allgemeinen aus gebildet wird. Sofern es überhaupt zur reinen Sinnlichkeit gelangt, muß es über diese Normierung, Passivität

hinaus, sie durchbrechend. Wo die Passivität herrscht, kann von Sinnlichkeit eigentlich nicht die Rede sein; weil die Sprache die allgemeinste Vermittlung ist, weil an ihr die große Mehrzahl nur passiv beteiligt ist, ist sie selbst insofern jenseits (nicht über!) der Sinnlichkeit. Alle Sinnlichkeit, die allgemeine Vernunftzwecke einkleidet, gestaltet, ist auch von diesen bedingt. Man denke nur, was die verschiedenen Menschen je nach Zweck und Beruf an einem Gegenstande sehen; alle sehen nur das, worauf sich ihre Aufmerksamkeit richtet, und diese ist bestimmt von der Bildung. Soweit das Sinnliche allgemein wird durch die künstlerische Tat, entspricht ihm auch eine eigene Vernunft, ein Gemeinsinn; je mehr aber der Kreis bloß passiv an ihm teilnimmt, desto mehr verliert er seinen sinnlichen Charakter. Es unterwirft sich der Sprache, wird zum Begriff. Damit ist die Wirkung des Kunstwerks für Generationen zu einem integrierenden Bestandteil des Bewußtseins geworden; aber dieses Resultat der Wirkung hat keinen transzendentalen Charakter mehr.

Sinnlichkeit hat demnach Wirklichkeit im Maße, als sie Ausdruck einer freien Kraft ist, sofern also die lebendige Persönlichkeit hinter ihr steht. Aus diesem Grundsatz begreift sich auch die Tatsache, daß die sprachliche Vernunft eine höhere Wirklichkeit (wenn auch nicht durch reine Sinnlichkeit, deren Wirklichkeit als Erzeugnis der freien Tat immer die höchste ist) besitzt als alle durch andere Sinne vermittelte. Die Wirklichkeit des „Dinges“ ist nur Vermittlung, Beziehung zur Gesellschaft, Motiv.

Die gegenseitig sich durchdringende und eng verknüpfte Welt des Ohres und des Gesichts (das durch die unmittelbare Beziehung auf das Getast seine Wirklichkeit, d. h. seine einzigartige Stellung im Bewußtsein hat) umfaßt das Gebiet des unmittelbar Wirklichen, des vernünftigen Verkehrsmittels und damit des Wesens des (menschlichen) Bewußtseins. Alle andern Möglichkeiten, Geruch usw. haben untergeordnete Bedeutung; ihre Vernunft, ihr Wesen ist aus jener andern Welt abgeleitet. Sie entbehren jeder Gemeinsamkeit und jedes Gemeinsinnes. Darum sind sie auch nicht Mittel der Kunst. Diese Tatsache ist wohl als ein primärstes, grundlegendstes Ergebnis der Entwicklung zu betrachten; bei den Tieren liegen die dominierenden Bewußtseinstatsachen und mithin ihre Vernunft oft genug in ihnen. Für uns sind jene Möglich-

keiten hemmende oder fördernde Nebenumstände, in höchstem Grade von der Bildung abhängig, aber von der großen Lebensgestaltung ausgeschlossen.

Der ästhetische Zustand, die Synthese von Subjekt und Objekt, ist die früheste Objektivation des religiösen Zustandes, des Mystischen, für welches das Objekt zufällig, Symbol ist. Während diese also wesentlich das Objektive im Subjekt auflöst, bildet jener vielmehr das Subjektive dem Objekt ein, gestaltet das Ideal.

Es erübrigt noch die Erörterung des Verhältnisses von Sinnlichem und Künstlerischem zum Begriff als solchem, d. h. die Möglichkeit der Ästhetik und der Philosophie der Kunst. Sie sind ein Teil der Philosophie und haben ihre Zwecke in der Philosophie, nicht in der Kunst im engeren Sinne. Philosophie stellt sich der Kunst gleichberechtigt zur Seite; sie kann allerdings helfen, der Kunst den Boden zu bereiten, aber darin liegt ihr Zweck nicht: sie unterscheidet sich nur in den Mitteln, nicht in den Zwecken von der Kunst. Kein Beweis dagegen ist, wenn irgendeine Richtung der Philosophie irgendeiner Kunstrichtung feind ist; gibt es doch auch der Gegensätze in der Kunst selbst wie in der Philosophie genug. Oberster Zweck der Ästhetik ist die transzendentale Synthese derjenigen Lebensbetätigungen, die als Kunst bezeichnet werden. Der Grund dieser Synthese liegt wie überall nicht im Objekt, sondern im Subjekt. Kunst und Philosophie leben nicht nur nebeneinander, sondern voneinander; darum ist die von neueren Künstlern vom Positivismus übernommene Art, die spekulative Philosophie überhaupt zu verachten, zum mindesten eine grobe Kurzsichtigkeit, vielleicht auch ein Zeichen, daß sie selbst nicht bis an die Quellen des Lebens vorgedrungen sind. Wenn sie sich dann veranlaßt sehen, selbst Ästhetik zu betreiben, so würden sie besser vorhandene Anfänge in ihrem Sinne weiterbilden, als hochmütig zu glauben, ab ovo beginnen zu müssen, wobei doch gewöhnlich nur klägliche Versuche herauskommen. Daß der Künstler seine philosophischen Versuche in den Dienst seiner Kunst stellt, kommt daher, daß in dieser seine Wesenheit, sein Zweck liegt. Seine Ästhetik ist daher nur in dem subjektiven Verhältnis begründet. Der Künstler ist guter Philosoph, wenn er es ist, nicht weil er guter Künstler ist, sondern weil er freier Mensch ist und weil eine erhöhte Lebensauffassung sich über alle Gebiete verbreitet. Der Wert solcher Reflexionen

(die übrigens eine eigene Kenntnisquelle für die Persönlichkeit sind) beruht nicht sowohl in ihrem Verhältnis zu den künstlerischen Werken als vielmehr zu der Philosophie.

6. Das Mittel der Kunst.

Gegenstand der Ästhetik ist im wesentlichen das Mittel der Kunst, d. h. dasjenige Objektive, welches dem Begriffe zugänglich ist. Was darüber hinausliegt, der transzendentale Zweck (Idee) des Kunstwerks ist im Kunstwerk als einem Ganzen, einer Totalität ausgedrückt, kann also nicht in seinen Teilen, seinem Mittel erfaßt werden. Die Ästhetik kann aber der transzendentalen Idee gerecht werden, sofern sie selbst eine transzendentale Synthese des Mannigfaltigen ist, also selbst die Idee, den Grund alles Lebens in ihren Mitteln objektiviert.

Läge der Kunst, wie man öfters behaupten hört, Poesie, d. h. eine reflektierte, in sich vollendete Vorstellung zugrunde, die nun zum Motive für das Werk wird, so wäre dieses in seiner spezifischen Form mehr oder weniger zufällig; das Mittel wäre zu der in sich fertigen Vorstellung (Phantasiebild) durch die Reflexion herangebracht, wäre Symbol jenes Phantasiebildes, in dem der Zweck selbst verbliebe, während die Technik, das Handwerkliche und Erlernte, durch äußere Umstände bedingt hinzuträte. Wenn das Wesen aller Kunst Poesie wäre, so hinge es vom Zufall ab, ob ein phantasievoller Jüngling Maler, Bildhauer oder Dichter würde; in der Tat ist es gleichgültig, in welche Form er seine Phantasien gießt: er wird alles sein können, nur kein Künstler, und am liebsten wird er Dichter sein, denn das Handwerkliche ist da am einfachsten. Das Ergebnis — man denke nur an die dilettantische Poesie — ist ein Inhalt, bei dem man sich immer fragt: warum soll gerade ich das wissen? in einer meist sehr glatten und ebenso nichtssagenden Form. Da erinnere man sich an Goethes Forderung der Objektivität, die erst dann recht begreiflich wird auch für die subjektivste aller Künste, und vergleiche, wie Goethe in „Schäfers Klagelied" oder Mörike im „verlassenen Mägdlein" einen sentimentalen Inhalt in vollendester künstlerischer Form darstellt. Nicht die lebhaftere Phantasie ist das Wesen des Künstlers, sondern der Trieb zu bestimmter Tätigkeit, die Identität von Inhalt und Form im Werke. Die Idee verharrt nicht in abstrakter Abgeschlossenheit und

Innerlichkeit außer und über dem Werke. Sie ist vielmehr der Trieb zu ganz bestimmtem Tun, zu dem sich jene Vorstellung nur als gehemmte Vorstufe, nicht aber als Motiv und Zweck verhält. Der Idee ist schon das Mittel in seiner Bestimmtheit wesentlich und notwendig, nicht nur die Art der Kunst, sondern die Bestimmtheit bis ins Einzelnste von Rhythmus, Zeichnung, Pinsel- oder Meißelführung.

Nur für den Musiker tritt bei der Ausarbeitung, d. h. dem symbolischen Festlegen und Festhalten in der Schrift, ein durchaus Fremdes und Zufälliges hinzu; nur er, dessen Kunst auf dem Prinzipe der Zeit ruht, bedarf, um seinem Werke dauernde Wirkung zu geben, jederzeit des nachschaffenden, interpretierenden Künstlers. Seine künstlerische Technik ist die Versinnlichung seiner Idee durch das Instrument, die aber bei der Art seines Schaffens wesentlich in der Innerlichkeit bleibt, in der er sein Mittel schon meistern und gestalten muß. Das Wunder dieses Gestaltens ist der taube Beethoven, dem die passive Sinnlichkeit seiner Kunst genommen ist, dessen spontane Sinnlichkeit um so mehr zum adäquaten Ausdruck tiefsten seelischen Ringens und Erlebens wird, welcher Ausdruck aber erst durch das nachschaffende Genie erkannt und zu allgemeiner Wirkung gebracht werden mußte.

Der Musik gegenüber ist die auf demselben Prinzip ruhende Poesie weit besser dran. Die Schrift, ihr symbolisches Mittel, hat sich durch das allgemeine Bedürfnis und den Zusammenhang mit der Sprache, wodurch die Poesie ihre eigentliche Stellung unter den übrigen Künsten hat, derart ausgebildet und ist durch die allgemeine Bildung mit der Rede so eng verknüpft, daß sie jedem Gebildeten beinahe direkt gibt, was die Sprache zu geben vermag: der nachschaffende Künstler ist für sie nicht im selben Maße Bedürfnis wie bei der Musik.

Der weitaus größte Teil der modernen Bildung ist durch die Schrift vermittelt. Die Sprache mag dabei eingebüßt haben; aber was sie im allgemeinen nun zu geben vermag, gibt auch die Schrift.

Es ist das Kennzeichen und das Gesetz des Kunstwerks, daß das Mittel und der Zweck eins seien, daß also die Idee im Werke ihren notwendigen und adäquaten Ausdruck gefunden habe. Das Werk ist bis ins Einzelnste das Dasein, der Ausdruck der Idee;

dann ist es auch eine in sich homogene Einheit. Die Idee eröffnet den Zugang zum Transzendentalen; sie hat keine Bestimmtheit an sich, d. h. außer und hinter dem Werke. Darum ist dem Künstler die Idee auch nur ein bestimmtes Können, etwas rein Formales. Dieses, das Zeichnen, das rein Objektivierte, hebt Michelangelo stolz als das Wesen seiner Kunst hervor, besonders gegenüber den Nordländern mit ihrer sentimentalen, reflektierten Innerlichkeit (Gespräch bei Hollanda). Reynolds lehrt, das Wesentliche der Kunst sei das Ergebnis des Lernens, eines starken, moralischen Willens. Ruskin hat die Lehre weitergebildet und verbreitert, ohne jedoch zu reinen Konsequenzen zu gelangen, an denen ihn seine positivistische Moral und seine enge pietistische Religion behinderte. Die Kunst seiner Umgebung war bei allem Naturalismus im Kleinen so recht reflektierte, symbolische Kunst. Von einer andern Kunst und einer andern Philosophie aus gelangt Fiedler zu seiner vortrefflichen Kunstlehre, welche den Hauptakzent auf die rein physische Funktion legt, deren Ergebnis den Anschauungswert, das Geistige unmittelbar an sich hat.

Humboldt gibt in seiner Arbeit über Goethes „Hermann und Dorothea" den Abriß einer rein idealistischen Ästhetik. Er definiert: „Alles, was nicht anders als unter Bedingung eines durchgängigen inneren Zusammenhangs gedacht werden kann, ist daher im strengsten Sinne des Wortes idealisch." Dieser Zusammenhang, durch den alles Objekt, alles Seiende seine Bedeutung hat, ist das Prinzip des Lebens, der Individualität selbst, das Innerste, das Gefühl, aus welchem das Ideal unmittelbar sich erhebt. „Nur dadurch, daß er dasjenige vollkommen geltend macht, was er ist, erreicht der Mensch überhaupt, und der Einzelne insbesondere, seine letzte und allgemeine Bestimmung." „Auch in der völlig objektiven Gattung beschreibender Gedichte ist noch die unmittelbare Beziehung des Stoffes auf das Gemüt möglich, die sehr wohl mit dem Namen Sentimentalität bezeichnet wird. Was also diese Verschiedenheit begründet, ist allein die höhere Objektivität." „Das Gemüt also, auf das der Künstler so eingewirkt hat, ist immer geneigt, von welchem Objekte es auch ausgehen möchte, doch den ganzen damit verwandten Kreis zu vollenden und immer im eigentlichsten Verstande eine Welt von Erscheinungen auf einmal zusammenzufassen." „Daher ist auch die Kunst die Fähigkeit, die Einbildungskraft

nach Gesetzen produktiv zu machen." Es erübrigt nur, den Gegensatz gegen die Wirklichkeit aufzuheben, d. h. die Wirklichkeit zur Einbildungskraft ins Verhältnis zu setzen. Der deutsche Idealismus bemühte sich, den Begriff der Einbildungskraft in der Tiefe zu fassen, als die Erfüllung der durch Passivität gegebenen Wirklichkeit mit spontaner Wesenheit. Darum ist Kunst für den Künstler die Fähigkeit, das Objekt und dessen Erscheinung zum adäquaten Ausdruck seiner Synthese und also zum Träger des Transzendentalen und durch dieses einer Totalität von Welt zu machen. Das heißt: die Sinnlichkeit typisch gestalten. Für den Empfangenden wird der Typ zum Gesetz; da er nicht aus Spontaneität die Möglichkeit der Einbildung seines Wesens ins Objekt hat, gibt ihm das Kunstwerk den Weg, das Gesetz dieser Einbildung. Er begreift die Welt durch sein eigenes Selbst, aber er braucht dazu der Vermittlung, des Typs. Das ist die ethische Seite der Kunst. Sofern sich der Typ, das Sinnliche dem Passiv-Vernünftigen unterordnet, wird er in dieser Form zum Gemeingut der gesellschaftlichen Bildung; damit hat er seine Wesenheit, die transzendentale Bedeutung aufgegeben; er ist in breiteste Wirklichkeit eingegangen, hat aber an Intensität, Lebenskraft eingebüßt. Die Einbildungskraft erzeugt also nicht die Chimäre, eine Wirklichkeit für Verrückte und „Idealisten", sie ist vielmehr die Quelle aller vernünftigen Wirklichkeiten.

In derartigen Bestimmungen der Kunst, welche auf das Allgemeine derselben schlechthin gehen, fehlt gewöhnlich die Bezeichnung des Kunstmittels, auf welche sich dann die Unterscheidung der Künste gründen könnte. Dieser Fehler ist, wie schon erwähnt, charakteristisch deutsch. Der Deutsche bleibt am Gegenstand hängen, an den Gedankenassoziationen, welche das Kunstwerk auslöst, an seiner symbolisch-begrifflichen Bedeutung. Die Kunst hat aber ihre eigene Vernunft; ihr Resultat ist das typisch Sinnliche, nicht der Begriff. Sie baut zwar in den meisten Fällen auf die begrifflich-sprachliche Wirklichkeit auf, zu der sie, wie gezeigt, in naher Beziehung steht; doch diese Wirklichkeit ist nur das Fundament ihrer eigenen Wesenheit, mit dem sie sich der allgemeinen Entwicklung anschließt. Durch das Mittel der Sinnlichkeit und deren Bildung wird Kunst zu einer in sich vollendeten Wirklichkeit; andernfalls träte sie in den Dienst eines Fremden, meist der positiven Religion. Diese

zwar ist ihr nahe verwandt; doch gerade durch jene Bestimmung des Mittels und des Verhältnisses des Innern (Zwecks) zum Mittel unterscheidet sie sich vom Religiösen. In diesem verharren Inneres und Objekt (Symbol) auf der Stufe des Gegensatzes. Das Objekt ist für das Innere noch zufällig; der religiöse Zustand verharrt in sich selbst, ist quietistisch wie im religiösen Orient. Dagegen hat er im Abendland die Neigung, sich zu objektivieren, neue Werte und Zusammenhänge zu schaffen, das Unendliche ins Endliche einzubilden. Darin hat er seine künstlerische und ethische Bedeutung. Das Symbol hat seine eigene Geschichte, an der die religiösen Schöpfer aktiv, künstlerisch beteiligt sind, wie man an der Tätigkeit der deutschen Mystiker sehen kann. Aber ein anderes bleibt das Objekt und ein anderes das persönliche Verhältnis zu ihm, die Unendlichkeit des Gefühls. Als Symbol behält das Objekt sein geschichtlich-begriffliches Wesen, welches den Gemeindegliedern als Reflexionsmittel ihrer Innerlichkeit dient, doch ohne sich in ihr aufzulösen. Religiöser und ästhetischer Zustand unterscheiden sich nicht sowohl in sich selbst, als vielmehr in ihrer Wirkung, in der Beziehung auf das Ausdrucksmittel, in der Kraft der Objektivation.

Das künstlerische Mittel tritt über die Unbestimmtheit des Symbols hinaus in die sinnliche Bestimmtheit, die positive Vermittelung der in vernünftigem Verkehre stehenden Bewußtseinskreise. Die Unendlichkeit des Gefühls wird hier in die Bestimmtheit des Schauens oder Hörens gefaßt. In der Sinnlichkeit gestaltet und entfaltet sich das religiöse Verhalten zum Kunstwerk, nicht erst hinter und über derselben. Das Kunstwerk ist also in keiner Weise symbolisch; weder soll es religiöse Ideen und Unbestimmtheiten andeuten und anregen, noch soll es etwa in zwei Dimensionen das Dreidimensionale „nachahmen" oder endlich durch Worte oder Töne Dingvorstellungen vermitteln. Das besorgt man alles besser durch das direkte und angemessene Mittel; Kunst ist nicht Künstelei. Alles jenes kann höchstens einen gemeinsamen Boden ergeben, über und außerhalb dessen das Künstlerische liegt. Es ist kein Zweifel, die sixtinische Madonna wirkt religiös; aber dieses Prädikat hat das Werk nur vom Stoff und dessen Assoziationen. Der Zweck des Kunstwerks kann diese Wirkung nicht sein, denn das haben Andere mit andern Mitteln besser erreicht

als Raffael, und wenn Ruskin und seine Umgebung glauben, deshalb „religiösere“ Künstler höher schätzen zu müssen, so müßte man vorher gerade jene englische Malerei für eine große Offenbarung halten. Über das Stoffliche und die Unendlichkeit des Gefühls hinaus liegt die Vision, das Unendliche, das ganz Schauen ist. „Man könnte sagen, daß da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichsten Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darstellung desselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen“ (Wagner, Religion und Kunst 1880). Es mag sein, daß Wagner in sich durchaus Einheit war; aber man darf es niemand verargen, wenn er diese enzyklopädische Natur nicht als Einheit begreifen kann und sich auf die Seite des Musikers stellt, des naiv Schaffenden gegen den reflektierenden Theologen, Methaphysiker und Ästhetiker; auf die Seite des Künstlers, der im einseitigen Kunstwerk den großen Stil des Lebens, die Totalität des All gibt, gegen den Stilisten, dem das Vielerlei der Zwecke den Stil stört, weil er keinem über dem andern mag die Herrschaft einräumen; so steht der Dichter wider den Musiker, der Dekorateur wider den Dramatiker, der Theolog und Doktrinär wider den Künstler, wie auch der Ästhetiker des Gesamtkunstwerks, der Theologe der Nationalreligion, der Mythologe, endlich der Humorist und Polemiker. Es ist in alledem ein kulturelles Ferment, aber kein künstlerisches Vollenden.

Goethe unterscheidet sich von dieser reflektierenden Art Idealismus durch seine allseitige künstlerische Kraft. Ihm ist jederzeit das Wirkliche das Vernünftige: eine Synthese des der Passivität Angehörigen mit seinem subjektiven Leben. So ist zu jederzeit seine Tätigkeit, sein aufnehmendes Verhalten produktiv; die Idee ist in seiner Natur, seiner Naturanschauung schon verwirklicht; er sieht sich schon in die Natur hinein, während der reflektierende Idealist sich selbst und seine Idee dem Objekte entgegenstellt und zwischen beiden eine Vermittlung suchen muß. Schiller, Hebbel, Wagner haben eine Idee, die über ihre eigene Kraft hinausgeht, die sie nicht zu verwirklichen vermögen; sie sind moralisierende Idealisten, die statt der zwingenden Idee die Forderung, das Seinsollende geben.

Die theoretischen Beschäftigungen führen Goethe unter dem Einfluß Schillers zu einem Idealismus, der kaum konsequenter gedacht werden kann und sich jedenfalls über den Schillerschen mit seinem Rousseauisch-sentimentalen Naturbegriff erhebt. (Vgl. Briefe an Schiller 1797 ff., die Schriften über Winckelmann, zu Diderots Traktat. Die ganze, aus ästhetischen Bedürfnissen entsprungene Farbenlehre ruht auf dem Begriff des Subjekts der subjektiven Tätigkeit des Gesichtssinns.) Für Schiller ist Natur immer etwas, das überwunden werden muß, während für Goethe die Natur der Idee adäquat ist. Schillers Philosophie ist durchweg eine unversöhnte Antithetik von Naturalismus und Idealismus, deren reflektierte Synthese dann jeweils zum Symbolismus führt, den aber Schillers dichterische und rethorische Gestaltungskraft glücklich vermied.

7. Die Philosophie der Kunst.

Die Philosophie der Kunst deckt sich nicht vollkommen mit der Ästhetik; der Gegenstand dieser ist die Sinnlichkeit, also das Mittel, die Technik des Kunstwerkes im weitesten Sinn. Sie umspannt ein größeres Gebiet als jene, sofern in ihr auch die passive, die gebildete, alltägliche Sinnlichkeit, die Naturschönheit mit eingeschlossen ist; dagegen hat die Philosophie der Kunst das Schaffen schlechthin zum Gegenstande, welcher Art auch das Mittel sei. Es handelt sich in ihr also vornehmlich um den Zweck, die Idee und deren transzendentale Grundlage.

Die Philosophie der Kunst gibt keine Definition des Kunstwerkes (oder seines wesentlichen Prädikats: Schönheit), die ein bequemes und absolut funktionierendes Ja und Nein für jeden Gegenstand in Bereitschaft hätte. Das Grundgesetz der Kunst, daß die Idee im Werke adäquat ausgedrückt sein müsse, ist derart formal, daß es im Grunde nur Wirkung überhaupt verlangt. An der Wirkung ist aber die empfangende Persönlichkeit mitbeteiligt; sie wird also an ihrer Eigenheit den Maßstab für den Wert, d. h. die Bedingungen für die Wirkung des Kunstwerkes haben. Und das ist immerhin besser, als wenn sie einen objektiven, d. h. durch Autoritätsglauben konventionell übernommenen Maßstab hätte, der vor jedem neuen Werke versagt, weil die Möglichkeit künstlerischer Wirkung durch denselben gerade hintangehalten wird.

Das Objekt ist oder soll sein: Träger einer Idee, Erzeuger eines Typus der Sinnlichkeit. Dadurch wird das Objekt aus der abstrakten Einzelheit des Naturdinges, dessen Sphäre die begriffliche Vernunft ist, herausgehoben und einem Ganzen höherer Art eingegliedert, das man die ästhetische Vernunft nennen kann, die Harmonie und Wechselwirkung freier Persönlichkeiten. Kunstwerk im engeren oder ästhetischen Sinne ist der rein sinnliche Ausdruck der transzendentalen Wesenheit der Person.

Durch die Bildung der teilnehmenden Sinnlichkeit wird durch das Kunstwerk eine Weltanschauung und Lebensrichtung übertragen. Der Schaffende gibt dem Leben neuen Sinn, neuen Inhalt und alles Seiende (z. B. Kunstwerke der Vergangenheit) wird empfunden und gewertet nach dem Grade, in dem es der eigenen Lebenstendenz förderlich ist.

Das subjektive Korrelat des Kunstwerks, der Lebensnerv der Idee, heißt in seinem Ansichsein — und es ist das einzig Substantielle und Ansichseiende — Gefühl. Es ist das transzendentale Lebensmoment, welches Träger aller Beziehungen zum Objekte ist; das Interesse, der Zweck, das Wesen des Objekts stammt aus diesem transzendentalen Lebensgrund, der die zentrale und vermittelnde Einheit (das Selbst) im Bewußtsein ist. Gefühl ist der Gegensatz alles Objekts und aller Bestimmtheit; es kann daher am Objekte nur die formale Beziehung auf die Einheit sein. Je mehr diese am Objekte ausgeprägt ist, je mehr dieses also in seiner Einzelheit die Totalität in sich trägt, desto höher steht es als Kunstwerk. Ordnet sich aber eine objektive Wesenheit dem Gefühle als solchem, der Unbestimmtheit und Leere der absoluten Spontaneität unter, so wird sie zum Symbol. Das Verhältnis zum Symbol heißt Sentimentalität; sie entspricht der religiösen Erbaulichkeit. Das Objekt regt die Unbestimmtheit des Gefühls an, kann sie aber nicht gestalten, ihr keine bestimmte Richtung geben. In dieser (religiösen) Gestalt ist das Gefühl von der Romantik zum Prinzip der Kunst gemacht worden. Ihre Sentimentalität ist das Merkmal ihrer verhältnismäßigen Unfruchtbarkeit in der Kunst. Die Objektivation (Bestimmtheit) des Gefühls ist nicht jene unendliche Spontaneität, sondern endliche Tätigkeit, Erkennen und Handeln. In ihm unterwirft sich das starke Gefühl das Äußere, das Objekt, und bleibt ihm nicht gegenüber stehen, indem es dasselbe zum Symbol seiner

selbst proklamiert. Was an sich Gefühl heißt, wird so zur Tätigkeit der Sinne, der Vernunft und damit zur Wesenheit des Objekts selbst. Dieses ist somit, was ich aus ihm machen konnte, und bedeutet nicht bloß meine Idee, mein Wollen. So wird das Gefühl in der Kunst zur lebendigen, spontanen Tätigkeit meiner Sinnlichkeit, wird zum unendlichen Schauen und Hören. Was also Gefühl, d. h. was in der subjektiven Innerlichkeit und Unbestimmtheit verbleibt, ist wertlos, oft sogar der Kultur schädlich. Der symbolisch-religiösen Sentimentalität sind besonders in der Poesie weite Möglichkeiten gegeben; aber ihre Herrschaft ist der Verderb der Kunst.

Die „Kr. d. Urt.", die Grundlage aller idealistisch-spekulativen Kunstphilosophie, kennt das Gefühl als Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils in dem Gegensatz von Lust und Unlust, die aber als etwas Persönliches, Zufälliges und Empirisches in der Kritik selbst keinen Raum haben. Doch ist schon hier die Möglichkeit gegeben, daß sie sich zu einer Art von Allgemeinheit (jenem Gemeinsinn) erheben können, einer Art von Vernunft, durch welche die Wirkungsmöglichkeit des Kunstwerks gegeben ist: „Also ist es die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils demselben zugrunde liegen. . . . Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils über diese allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellung bloß subjektiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntnis überhaupt beziehen" (Kr. d. ästhet. Urt., § 9).

Allerdings begründet diese Mitteilungsfähigkeit eines subjektiven Zustandes die niederste Wirklichkeit, weil seine Allgemeinheit gering, ja ein Widerspruch ist. Wird aber nicht der Grad der Allgemeinheit, sondern die vom subjektiven Zustande bedingte Fähigkeit des Objekts, Motiv zu sein und damit eine bestimmte Herrschaft im Bewußtsein zu üben, zum Maße der Wirklichkeit, so rückt die Kunst an die erste Stelle der Wirklichkeiten. Der Begriff hört auf, das Maß des Wirklichen zu sein. Mit der Kunst kommt die Sinnlichkeit zu Ehren, der im Rationalismus noch der Fluch anhängt, mit dem sie das Christentum einst belegte. In der Kunst

und dem Kunstempfinden treten die ursprünglichsten Wirklichkeiten, die freien Persönlichkeiten zueinander in unmittelbare Beziehung, d. h. eine solche, bei der das Empfangen bloß Postulat der Vernunft, in Wirklichkeit aber durch das Kunstwerk angeregte Selbstbefreiung und Selbsttätigkeit, Synthese des Eigenen und Fremden ist.

Die absolute Wirkungsmöglichkeit der Kunst ist wie jede andere direkte Wirkung bloßes Anregen des Selbst, also bloßes Postulat. Damit das Ergebnis ein bestimmtes, also objektives sei, muß die Wirkung schon eine positiv gebildete Vernunft, eine Gemeinsamkeit der Bildung, eine ethische Substanz voraussetzen. Ursprüngliche Wirkung von Selbst zu Selbst legt erst den Grund; sie kann noch keine Erkenntnis geben, denn diese selbst ist Assoziation (Erinnerung bei Plato), setzt also schon ein Gemeinsames, an das anzuknüpfen wäre, voraus. Objektive Erkenntnis ist Anschluß eines Neuen an ein Gegebenes, welches also alle Wirkung notwendig vermittelt; es bildet eine Komponente und Bedingung alles Künftigen. Insofern bestimmt und beschränkt es auch das Neue und begünstigt gewisse Richtungen desselben. Das ist der Sinn aller Entwicklungslehre: die Verwandlungen bekommen eine Gemeinsamkeit, einen Sinn; die neue Idee kann dadurch als eine Quantitätssteigerung des Gegebenen begriffen werden, wodurch dieses mehr und mehr die Gemeinschaft festigt, das gegenseitige Verständnis innerhalb derselben befördert und zum Ausdruck feinster und intimster Lebensmöglichkeiten (Ideale) wird. Zugleich wird aber die Macht des Objektiven, Konventionellen immer größer: die objektive Entwicklung endet in der Erstarrung des Objekts. Ihm gegenüber ist die neuschaffende Persönlichkeit dann zunächst negativ, auflösend, denn die Synthese des Mannigfaltigen dieser differenziertesten Gegensätzlichkeit kann nicht mehr ein objektives Prinzip sein, welches nur eine neue Differenzierung *neben* den vielen vorhandenen wäre. Die Innerlichkeit empört sich gegen das Objekt und sucht seine Wesenheit zu vernichten: das Leben nimmt das Tote in sich zurück, um durch seine Hilfe einer neuen Lebensform zum Dasein zu verhelfen. Eine absolute Negation ist dabei ebenso bloßes Postulat wie absolutes Neuschaffen. Gerade dadurch beweist das aufzulösende Objekt seine Wirklichkeit; weil die Negation *bestimmte* Negation ist, ist eben auch das Neue durch diese Negation und mithin durch die historische Wirklichkeit mitbestimmt. Es findet sich hier der

Unterschied zwischen den historischen Persönlichkeiten, welche einer Richtung ihren Glanz und ihre Vollendung geben, gegenüber denjenigen, welche als Bahnbrecher des Neuen gelten, der Unterschied zwischen den von ihrer Umgebung getragenen und geliebten Genien und den ringenden Titanen: doch auch dieser Unterschied ist Ergebnis der Perspektive, der subjektiven Schätzung. Jeder Schaffende ist sowohl Anfänger als Vollender, ein in sich geschlossenes Ganzes, das eben als solches sich nicht einem Begriffe unterordnet. Aber die Geschichte bedarf der Kategorien; sie muß das Allgemeine als selbständiges, mit Aktivität begabtes Wesen fassen und die Persönlichkeiten an dasselbe anschließen und durch dasselbe begreifen. Die höchsten Wirklichkeiten, die freien Persönlichkeiten, in denen alles andere Wirkliche wurzelt, sind ihren Begriffen nicht zugänglich, oder doch nur in den vom Allgemeinen differenzierten Äußerungen, nicht als ursprüngliche Einheit. Zu dieser kann Geschichte nur hinleiten, sofern sie selbst Kunstwerk, Ausdruck einer transzendentalen Idee in einem Ganzen ist. An sich selbst sind Persönlichkeiten unvergleichlich, irrational. Das Objekt ist auch in Individuen verwirklicht; diese aber sind nicht wesenhaft Einzelne, ihr Wesen ist gerade die Negation ihrer Einzelheit. So kann die Geschichte auch nicht den absoluten Wert einer Persönlichkeit bestimmen, denn dieser liegt außerhalb ihrer Mittel und Möglichkeiten. Sie stellt aber das Passive an derselben dar, die Mittel ihrer Wirkung, ihre historische Bedingtheit, damit man darüber hinaus zu ihrem Wesen und Kern, dem Absoluten gelange in eigener nachschaffender Anschauung. Zu den eigenen Ursachen und Quellen, dem Grund ihres Lebens zu leiten, der lebendig und wirkend bleibt, sobald der Zugang zu ihm frei ist, das ist die Aufgabe der Geschichte.

Im Kunstwerk nun sollen Zweck und Mittel eins sein. Löst da die Historie mit dem Mittel nicht zugleich auch den Zweck auf? Das Mittel hat verschiedene Stufen: das oberste oder alleinige Kunstmittel ist reine Sinnlichkeit, die sich aber allgemeiner Objekte mit allgemeinen Zwecken als ihres Trägers bedient. Die Historie schafft das Verständnis dieser und hilft damit über das Fremdartige, dem Wechsel Angehörige hinweg zum Genuß auch des fremdartigsten Werkes. So ist man zum Verständnis der japanischen, ägyptischen, babylonischen Kunst gelangt durch die Auflösung des

geschichtlich Bedingten, was zugleich Erhebung über die eigene Bedingtheit ist. Die Geschichte fügt die Objekte in ein Ganzes zusammen, in dem sie erst ihr Leben, ihre Bedeutung erhalten, welches Leben die Einfühlung unseres Lebens in eine fremde Form ist. Die Geschichte kann also wie die Ästhetik von der Unfreiheit lösen und zur Freiheit führen, zum Verständnis alles Lebens, dessen Resultate die geschichtlichen Objekte sind, aus dem im eigenen Inneren fließenden Urquell alles Lebens. Das Kunstwerk, welches unmittelbar zugänglich ist, hat mit dem Betrachter eine gemeinsame Grundlage soweit, als es ihm eben zugänglich ist. Die Erweiterung der Bildung, welche das historische Objekt auflöst und mit gegenwärtigem Leben erfüllt, hilft über große Zeiträume und Gegensätze hinweg. Donatellos Judith, Michelangelos David hatten für die Florentiner, deren gesamte Lebenstendenz, die politische wie die künstlerische, in ihnen typische Gestaltung gefunden hatte, eine weit unmittelbarere Bedeutung als für uns. Darum gerade kann uns die Historie diese Werke und das Empfinden ihrer Künstler nahebringen, uns den Zugang zu ihrem Schauen und Schaffen erleichtern. Sie erklärt eine der Hauptbedingungen der Eigentümlichkeit und Fremdheit des Werkes: die Idee nahm das allgemeine politische Interesse zur Grundlage ihres rein sinnlichen Ausdrucks. Daß aber das allgemeine Interesse nicht Zweck, sondern Mittel ist, um möglichst viele Teilnehmer zu gewinnen und über dasselbe hinaus zur freien Idee zu führen, das ist das Zeichen des Künstlers. Je mehr so das Werk im allgemeinen Interesse mitteninne steht, je mehr es die Vielen zusammenfaßt, desto größer sind seine bildenden Möglichkeiten, desto mehr kann es das durchschnittliche Niveau im Sinne der Idee gestalten. Patriotisches Gedenken, ethisches Pathos aller Art, Luxus- und Schmuckbedürfnis sind solche Mittel, äußere Bedingungen für die Wirksamkeit der Kunst. Wenn das allgemeine Leben keine Einheit, nichts Gemeinsames mehr hat, sondern in charakterloser Zerrissenheit vegetiert, so wird auch die Kunst in ein Gebiet für sich gedrängt, das ihr nur ein prekäres Leben erlaubt; es entsteht der mißverstandene Künstler, der in einer andern Welt lebt als sein Publikum, und darum hungern muß. Kunst und Wissenschaft sind nationale Angelegenheiten; solange diese Wahrheit nicht unsere Wahrheit geworden ist, gilt Lagardes Urteil, daß wir erst Material zu einer

Nation, noch nicht eine solche selbst sind. Sie sind die Blüte, das Ergebnis einer nationalen Religion und Kultur.

Wenn Kunst und Leben durchaus in Wechselwirkung stehen, wenn das gesamte Leben in der Kunst einen Gipfel, Zusammenfassung und Ausdruck seines Wesens findet, die Kunst dabei eine allgemeine Lebenswirklichkeit wird, so entsteht der Zustand der Vollendung, der Klassizität und vollkommenen Schönheit. Der Einzelne, der Künstler, so sehr er sich über das Allgemeine erhebt, so bleibt er doch zugleich in demselben mitten inne: denn nur durch dieses, die Gemeinschaft mit seiner Umgebung, kann diese an seinem Werke teilnehmen und zu seiner Freiheit hingeleitet werden. Kleine, in sich geschlossene Gesellschaften, wie Athen nach den Perserkriegen, Florenz im 14. Jahrhundert, in welchen der Einzelne eine Macht ist und sein kann, oder Zeiten, denen ein dominierender Lebenswert durchaus den Charakter gibt, wie die Literatur und ihre Möglichkeiten dem 18. Jahrhundert, zwingen den differenziertest Einzelnen zur Teilnahme am herrschenden Interesse, wenn er etwas bedeuten will. So erfährt das Allgemeine eine Steigerung in einem bestimmten Sinne; es wird zum Mittel für entgegengesetzteste Zwecke und bindet diese so zu einer substantiellen Einheit zusammen. Diese Steigerung ist überhaupt das Merkmal der Kultur, eines alle Kräfte in bestimmtem Sinne lenkenden und sie zur letzten Entfaltung ihrer Möglichkeiten reizenden gemeinsamen Lebens. Am Ende steht jeweils eine große Abkehr, politische, soziale, kirchliche oder mystische Revolution.

(Schiller hat im 6. Briefe über ästhetische Erziehung den Gegensatz der neueren Kultur gegen die klassisch atheniſche als die zunehmende Reflexion und Zerstreuung charakterisiert. Nicht „Natur" aber ist der Grund jener kulturellen Einheitlichkeit, sondern der Zwang der politischen Verhältnisse: dem politischen Ideal mußte alles dienen, denn es war Vorbedingung der eigenen Existenz. Daher begreift sich das ganze Leben aus diesem Mittelpunkt und ordnet sich ihm unter, nicht zum Schaden, sondern zum Vorteil von Religion, Kunst und Philosophie. Die moralische, innerpolitische „Freiheit" des Liberalismus, das „Leben und Lebenlassen" ist ein Zeichen der Erschlaffung; die Gesellschaft muß dergestalt geordnet sein, daß alle vorhandenen Kräfte in ihr ihre Entfaltung und entsprechende Bewertung in der gesellschaftlichen

Stellung finden, daß die Gesellschaft nicht nur freie Bahn für Fähigkeiten gibt, sondern von jedem Einzelnen die Einsetzung aller seiner Kräfte verlangt und das unnütze Glied nach Gebühr würdigt. Rechte sind und sollen sein Ausdruck und Maß von Leistungen. Jedenfalls trifft Schiller das Grundübel in der kulturellen Arbeitsteilung, die nicht einer obersten Idee und Einheit untersteht. Jede noch so spezielle Leistung hat ihren Wert, wenn derjenige, der sie vollbringt, sie im Dienste einer großen Idee vollbringt, wenn er sie um des Vaterlandes willen und im Hinblick auf dasselbe unternimmt. Die entlegenste Spezialarbeit gibt Kunde vom ethischen Werte des Arbeiters und hat in ihm ihre Bedeutung. Heute aber gilt der Vorwurf, daß der Mensch über irgendwelchen äußeren Zwecken sich selbst verabsäume, in weit höherem Maße als zu Schillers Zeiten: es ist der Vorwurf der Unbildung schlechthin.)

Das Ergebnis einer solchen „natürlichen" Entwicklung (Steigerung) ist die Schönheit: der Zustand der Angemessenheit und Zweckmäßigkeit der Mittel, die allseitige Beziehung der Lebenswirklichkeiten und Persönlichkeiten aufeinander, d. h. auf ein gemeinsames Ziel, eine oberste Idee und die daraus entstehende Harmonie der Bildung und Kräfte. Dann findet der Einzelne am ersten den ihm zukommenden Platz, die Möglichkeit des Verständnisses für das, was er zu tun und zu sagen hat. Die Voraussetzung dazu ist eine kulturelle Disziplin und Schulung, welche von jedem, der mittun will, verlangt, daß er sich zur gemeinsamen Höhe erhebe und niemand Rechte zugesteht als die, welche er sich auf diese Weise erworben hat, welche endlich von jedem, der Neues zu sagen und zu tun hat, verlangt, daß er das Gemeinsame in sich verwirklicht und aufgelöst habe. Das ist auch der Sinn der Schillerschen Bestimmung, daß Schönheit bedingt sei von der Zusammenstimmung von Vernunft und Sinnlichkeit, von Pflicht und Neigung.

8. Die Stufen des Ausdrucks.

Zweck und Mittel sind die Momente der philosophischen Betrachtung des Kunstwerks; an ihm selbst sind sie nicht unterschieden, d. h. die Idee hat nur dies eine Mittel des Ausdrucks und ist also nur im Mittel wirklich oder: das Werk ist der *adäquate* Ausdruck der Idee, die Synthese des Endlichen mit dem Unendlichen. Neben dem Werke entspricht der Idee kein adäquater Ver-

standesbegriff; das ist der negative Ausdruck der Forderung des rein sinnlichen Daseins des Ideals. Der Geschmack, mit welchem Begriff das 18. Jahrhundert in Anlehnung an die französische allegorisch-literarische Kunst das Wesen dieser Kunst bezeichnet, ordnet das Künstlerische dem Begriffe unter; die Franzosen haben diese Art Verstandeskunst im 17. und 18. Jahrhundert zur Klassizität ausgebildet.

Was am Kunstwerke Zweck genannt wird, ist seine transzendentale Bedeutung, die Beziehung auf die Totalität der Bildung, der Typus. Der Begriff des Symbols stellt den Zweck in seiner philosophischen Abstraktion dar als den Gegensatz zu einer Vielheit möglicher und angemessener Mittel. Der Begriff ist von der romantischen Philosophie in dieser Weise bestimmt. Durch die mystische Unterströmung der Romantik wurde der Wert alles Äußeren als ein Symbol der unentwickelten, ansichseienden Innerlichkeit begriffen. So ist das Kunstwerk zwar der äußere Träger der Innerlichkeit; es ist in ihm aber der Gegensatz des Inneren und Äußeren nicht überwunden; vielmehr glaubt das Innere in seiner ansichseienden Ungestaltigkeit seinen Hauptwert und im transzendentalen (religiösen) Begriffe seinen natürlichen und unmittelbarsten Ausdruck zu haben, daher dieser (als Liebe, Gefühl usw.) den Zweck aller andern Arten des Ausdrucks bezeichne. Die symbolische Kunstauffassung ordnet also die Kunst der Religion (und zwar der erscheinenden, positiven Religion) als ihrem Zwecke unter; sie beraubt die Kunst ihrer Autonomie. Kunst und Religion sind im Wesen identisch; aber der Zusammenhang ihrer Objekte ist nur insofern ein organischer, als sie beide derselben Idee dienen. Die Kunst ist nicht Dienerin der Religion, sondern sie benützt deren Objekt als ein für sie geeignetes, ihrem eigenen Wesen verwandtes Mittel.

Gegenüber dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts liegt der Fortschritt der Romantik in der Erkenntnis der Beziehung der Kunst zur Innerlichkeit, in der Erkenntnis ihrer transzendentalen Bedeutung. Gilt dort ein Äußeres, der (moralische) Begriff als ihr Zweck, so tritt in der Romantik an dessen Stelle die religiöse Innerlichkeit, als deren primärer Ausdruck allerdings noch die positive Religion und ihr Objekt betrachtet wird. Winckelmann hat im Sinne des 18. Jahrhunderts den Begriff der Allegorie

als des Wesens der Kunst formuliert. Schelling bestimmt die Kunst als Synthese von Allegorie und Symbol. Alle romantische Kunstauffassung ist symbolisch und zugleich literarisch bis auf Ruskin und die Präraffaeliten: „Je roher das Symbol, desto tiefer seine Bedeutung". So hat einst Winckelmann die unbestimmte Einfachheit (er dachte dabei an die griechische Kunst!) des allegorischen Objekts verlangt, weil dessen Bestimmtheit die Möglichkeit der Prädikate einschränke (wie sie das Ergehen in Reflexionen und gestaltlosen Gefühlen unmöglich macht). Winckelmann hat seine Zeit durch deren eigene Mittel und Anschauungen zum Verständnis der griechischen Schönheit geführt; so hat auch die Romantik das Verständnis des Mittelalters erweckt. Aber die Kunst, die sich auf derartige ästhetische Erwägungen gründete, entspricht ihrer Grundlage! Ist es denn ausgemacht, daß die Kunst „religiöser" Zeiten besser ist als die anderer? Ist es ausgemacht, daß das Mittelalter die religiöse Zeit par excellence ist? Endlich: wie hoch wäre der Kunstwert eines Xoanon oder Fetisches auf Grund jenes Dogmas einzuschätzen?

Der Symbolismus geht meist Hand in Hand mit dem Naturalismus, der sich doch nicht an seiner „wahren Natur", den Dingen, „wie sie wirklich sind", genügen lassen will, sondern einen Zweck, eine Einheit für sein Werk braucht und diese nun hinter und über das Erscheinende stellt, weil es ohne dasselbe ein wüster Haufen von Dingen an sich wäre.

So liegt denn im Ausdrucksmittel das Wesensmoment des Werkes, das unterscheidende Merkmal gegen die andern Möglichkeiten der Kunst, gegen die Religion und Philosophie. Wenn das religiöse Objekt die unendliche Spontaneität nur anregt, durch die kultische Handlung das mystische Einswerden der Gemeindeglieder hervorruft, so verharrt der Gläubige in der gestaltlosen Innerlichkeit des Gefühls und in der Entzweiung derselben mit dem Objekt, während die Einbildung der spontanen Innerlichkeit in das Objekt (als dessen Wesen) das Kunstwerk ist. Dem Künstler gab Gott, zu sagen, was er leidet, zu sagen, was ihm Gott aufgegeben hat.

Jener Vorgang der Einbildung einer neuen Wesenheit in das Objekt ist für den Künstler ein Kampf und Leiden. Das Objekt ist ihm zunächst etwas Fremdes, Feindliches, gegen das er sich in seiner Innerlichkeit empört; es entspricht nicht seiner Idee,

seinem obersten Wert und setzt seiner eigenen Freiheit Schranken. So bestimmt sich als erste Eigenschaft des Künstlers eine intensive, gesteigerte Empfindlichkeit, ein Leiden an allem Fremden, welches Leiden eben durch die Entgegensetzung der eigenen Freiheit und Selbstheit erzeugt ist. Die Empfindlichkeit gegen das Objekt bringt das Bewußtwerden von neuen, nie gekannten Eigenschaften und Möglichkeiten hervor: der Kampf mit dem Objekte bestimmt und objektiviert die neue Idee als eine neue Art zu schauen und zu hören, als einen vertieften, intensiveren Gebrauch der Sinne. Das Werk bringt dann eine Steigerung der allgemeinen Passivität und Empfindlichkeit in seinem eigenen Sinne. Aber nur im Bahnbrecher, im Schaffenden steigert sich die Empfindlichkeit, der er Ausdruck zu geben berufen ist, zu Kampf und Leiden. Lionardo, der's wohl wissen mußte, sagt: „Wo am meisten Empfindung ist, ist größtes Märtyrertum". Die Spontaneität, welche die Passivität solcherweise gestaltet, bestimmt zugleich auch deren Objekt: das „Wie" des Schauens ist auch das „Was" des Schauens. Eine Rembrandtsche Landschaft gibt nicht eine Anzahl Dinge für Naturforscher, sondern eine Idee, nämlich das aus Spontaneität gestaltete, nur in Beziehung auf das schaffende und nachschaffende Subjekt seiende Objekt.

Die erste Stufe der künstlerischen Gestaltung ist das Leiden und seine Überwindung, das Pathos. In der aus ihm geborenen Idee triumphiert das Selbst über das Objekt und dessen Wesenheit; es vollzieht sich die Katharsis, welche ihren Frieden und Ausgleich in den Schauenden und Hörenden überträgt. In ihr also liegt der Zweck des Kunstwerkes (und der Sinn der Aristotelischen Definition vom Drama: nicht in Furcht und Mitleid, sondern in der Befreiung von denselben, wobei sie selbst als Mittel dienen, als Medium, durch das man hindurch und über das man sich erheben muß). Das Leiden ist das Mittel der Bildung, die Vorstufe der Idee. Das Pathos ist demnach das künstlerische Mittel auf der Stufe der Innerlichkeit. Der pathetische Stil überträgt die Leiden, die Gegensätze auf den Hörer, um zur Versöhnung, zu einer höheren Stufe des Daseins zu leiten. Ein vermindertes Leiden bei der Geburt der Idee und daraus sich ergebende verminderte Anwendung des Leidens als Darstellungsmittel, welche glücklichen, göttlichen Menschen beschieden ist, schafft die kontemplative Schön-

heit, die Milde der Gegensätze, ein Paradies, wie es sich jede Zeit in ihren eigenen Formen gern träumt.

Die Idee erzeugt immer die siegende Wesenheit und Einheit, die Gegensätze deren Mittel: das Gesetz der Einheit ist das oberste oder Zweckprinzip der Kunst; das Gesetz der Kontraste ist das Prinzip des Mittels und das Postulat des adäquaten Ausdrucks, die Forderung, daß die Idee nichts anderes sei, als was in den verwerteten Mitteln verwirklicht ist, das Prinzip der Beurteilung und Bewertung des Werkes. Dessen Beziehung auf die Totalität soll nicht durch den Begriff oder ein anderes konventionelles Mittel hergestellt werden, sondern soll durch die Idee, durch ihr transzendentales Moment gegeben sein. Das sinnliche Mittel ist also unmittelbarer Träger des unendlichen und freien Selbstbewußtseins.

Die Art der Empfindlichkeit und des Leidens, d. h. das Objekt, gegen welches die freie Innerlichkeit gemäß ihrer Selbstheit sich erhebt, bestimmt die Gestaltungsweise, den Stil des Künstlers. Am überwundenen Gegensatz, dem Ideal, sind die freie Selbstheit und das Objekt aufgehobene Momente, nämlich jene das Wesen, dieses das Mittel, die Erscheinung des Wesens. Die gesteigerte Aktivität, die spontane Selbstheit schafft den Gegensatz des Künstlers zum Objekt, zur Welt, welcher Gegensatz auch das Darstellungsmittel des Sieges selbst wird: der Stil. Er ist Ausdrucksmittel der siegenden Selbstheit, der im Ganzen der objektiven Vielheit ausgedrückten transzendentalen Einheit. Michelangelo und Beethoven haben den Gegensatz ihrer ringenden Seelen gegen das Dasein zum Ausdrucksmittel ihres Sieges und ihrer Erhebung über dasselbe gemacht. Die Wirkung des Kunstwerks ist die Befreiung, nämlich die Bildung der Passivität und ihrer Organe, die Differenzierung und Verfeinerung des Gesichts und Gehörs durch die Spontaneität, wobei also in allem Tun und Leiden das Selbst- und Freiheitsbewußtsein beteiligt ist und eine Erhebung über die Niederungen des Daseins ermöglicht. Nur Selbst sein, sein ganzes unendliches Dasein im Anschauen und Hören aufgehen lassen und alles Objekt und Leiden darin auflösen können, ist das höchste Ziel und das größte Glück; das sind die Augenblicke, da Gott seine Herrlichkeit offenbart. Wer die Offenbarung erlebt hat, den verläßt sie nicht wieder: in seinem

alltäglichen Tun begleitet ihn das Anschauen des Ewigen, die Schönheit, das Bewußtsein der Freiheit. Das Leben wird ihm zum Gottesdienst, zu einem Kunstwerke.

Dieses Leben besteht wie das Wesen des Kunstwerks darin, daß die Passivität zum Mittel der Aktivität wird. Im Siege der Idee, im vollkommenen Werke sind die Gegensätze, welche den Stil ausmachen und Träger der Idee sind, nicht mehr die des Selbst gegen das Objektive; Objekt und Subjekt sind versöhnt, geeinigt. Die Differenzen und Gestalten sind vielmehr im Objektiven selbst, obgleich aus Spontaneität erschaffen: das Selbst hat sich objektiviert, selbst zum Objekte und damit den andern verständlich gemacht. Es ist das Wesen des Kunstwerks gegenüber dem religiösen Objekte, daß in ihm eben jener Gegensatz des Selbst gegen das Objekt überwunden und in einen solchen innerhalb des Objektiven übergeführt sei. Darum ist Objektivität mit Recht Goethes Kriterium des Wertes eines Kunstwerks.

Der Stil ist die erscheinende Idee, nämlich das Prinzip der Form, durch welche das Spontane sich zur synthetischen Einheit in der Mannigfaltigkeit, zur transzendentalen Unendlichkeit im Objektiven (Mittel) gemacht hat. Das Mittel als solches ist wie die Idee als solche nur Gegenstand der Philosophie, der Reflexion. Am Kunstwerke sind beide untrennbare Einheit: die Sinnlichkeit ist Ausdruck der Idee. Sinnlichkeit hat daher immer das subjektive, ideelle Moment an sich, um so mehr, je mehr sie über das begrifflich Allgemeine herrscht. Im übrigen aber, in dem, was man so gemeinhin unter dem Sinnlichen versteht und was Gegenstand der physikalischen Wissenschaften ist, ist sie Ausdruck des allgemeinen Zweckes und also vom Begriff abhängig. Man überlege sich, was man an einem Haus wirklich sieht, und wie Verschiedenes die Verschiedenen an ihm sehen, je nach dem wechselnden Interesse. Noch mehr: was in einem Eisenbahnabteil Zusammenreisende sehen, wenn sie durch eine Landschaft fahren, selbst dann, wenn alle von deren Schönheit schwärmen. Meist gilt die fruchtbare Landschaft dann auch als die schöne und man sieht, wie sehr die Sinnlichkeit nur das Auffassen praktischer Gesichtspunkte ist. Wo also Sinnlichkeit durch den Begriff übermittelt wird, und wo sie Gegenstand (Inhalt) des Begriffes ist, ist sie allgemeine, vernünftig gestaltete Dinglichkeit, die Beziehung der verschiedenen

sinnlichen Qualitäten aufeinander nach einem gegebenen (vernünftigen, passiven) Schema, dem Begriffe. Dieser ist Wesen des Dinges, und was über ihn hinausgeht, was unerklärbare Qualität bleibt, gilt als subjektive Unwesentlichkeit. Mit Recht: aber gerade hier beginnt die Aufgabe der Philosophie, diesen unerklärlichen Rest von Subjektivität als Lebensprinzip der Persönlichkeit (principium individuationis) zu erkennen und in ihm die Grundlage alles Daseins zu begreifen, des subjektiven sowohl als des objektiven.

Das Ding ist das räumliche Korrelat des Begriffes wie die Tatsache das zeitliche. Raum und Zeit sind die begrifflichen Momente, nach welchen das Daseiende, die Vermittelung der ansichseienden Selbste oder das Mittel schlechthin zerlegt wird. Sie sind das Ergebnis der allgemeinsten (apriorischen) oder Urreflexion der Bewegung (der Einheit jener). Aus dieser Gesamtheit des Mittels hat sich das Sprachliche, das auf der Zeit und dem Gehör Ruhende, herausgelöst und zum Vernünftigen und Normativen gemacht, auf das sich das Allgemeine gründet. Daneben bleibt das Sinnliche als das aus Spontaneität entstandene, welches eine Vermittlung über jener gibt, eine solche, bei der Mittel und Zweck (das unendliche Lebensprinzip) eins sind, bei der also das Spontane das Allgemeine überwunden und aufgelöst hat. Für die Kunst ist das Mittel als solches nur Postulat, sie ist die höhere Vernünftigkeit. Auch innerhalb des Zeitlichen gibt es über dem auf ihm ruhenden Allgemeinen eine reine Sinnlichkeit, sofern nur die Spontaneität das Wesen setzt: die Musik im weitesten Sinne. Es ist ein falsches, durch Kant begründetes und von der psychologischen Erkenntnislehre weitergebildetes Welt- und Wirklichkeitsbild, diese allein im Dinge, d. h. der begrifflich-sinnlichen Welt der Gesichts- und Tastempfindungen zu sehen. Selbst Künste und alle Kunstlehren, auch die Schopenhauersche, sind davon beeinflußt und beeinträchtigt worden. Der Begriff und seine zeitlichen Manifestationen sind jener Seite nicht als Mittel untergeordnet; sie sind gleichberechtigte Teile des Ganzen, die nur in diesem, also in ihrer ergänzenden Gegenseitigkeit ihren Sinn haben. Dergestalt ergibt sich auch das System der Künste aus diesen Grundverhältnissen des Mittels. Bewegung ist der Inbegriff, die Wirklichkeit und Synthese alles Seienden. Ihre Momente sind Subjekt und Objekt

oder die ansichseiende Selbstheit und die Vermittlung. Deren Momente nun sind Zeit und Raum, die normativen Schemata der Sinnlichkeit. Die Vermittlung durch die Zeit, welche die Sprache in sich begreift, ist die unmittelbarste, sofern mir „unmittelbare Vermittlung" als diejenige Stufe der Vermittlung, die keine abgeleitete Substanz zwischen den Vermittelnden festlegt, erlaubt wird. Die Vermittlung durch diese Substanz, das Ding, nimmt die undingliche (nicht „unsinnliche", denn auch die Sprache und Musik beruht auf Sinnlichkeit) Vermittlung zur Voraussetzung; aber es ist falsch, jene zum Zwecke dieser, zur wahren, ansichseienden Wirklichkeit zu machen. Im Gegenteil ist durch die zeitliche Vermittlung immer eine wirkliche Substanz, eine Persönlichkeit gegeben, die der Wirklichkeiten höchste ist, nicht aber das bloße unvernünftige Ding. Die allgemeinsten apriorischen Formen der Vermittlung (des Mittels), die Arithmetik und Geometrie machen bei Kant den Inbegriff der transzendentalen Ästhetik aus. Mit Recht ist jedenfalls der Inhalt, die Gesetze und Verhältnisse der Zahlen und Raumformen ebensowohl apriorisch zu nennen wie Zeit und Raum selbst, deren synthetische Einheiten und Ergebnisse. Aber nur sofern der Rationalismus ein absolutes Subjekt postuliert, kann diesen allgemeinsten Formen transzendentale Bedeutung zugeschrieben werden. Für den Einzelnen sind sie sein Erwerb, nicht schon sein Besitz von Natur; sie sind sein allgemeinster Bildungsinhalt, der durch Passivität gegeben ist. Transzendentale Bedeutung haben sie nur da, wo sich der Einzelne seiner Unabhängigkeit von ihnen, seiner Herrschaft über sie bewußt wird und sie zum Mittel dieses Bewußtseins macht, sei es philosophisch, mathematisch oder künstlerisch, durch den Begriff oder durch die Sinnlichkeit.

Die Zahl ist das Schema des Mittels der auf der Zeit ruhenden, die Geometrie dasjenige der räumlichen Künste. Arithmetik und Geometrie sind die allgemeinen Formen, in welchen der Künstler über seine Kunst und deren Mittel nachdenkt, und oft genug leistet er dabei den Wissenschaften ansehnlichen Dienst wie die Künstler der Renaissance, besonders Lionardo. Dürer ist sich durchaus bewußt geworden, daß das Ideal der Kunst, ihr Lebensprinzip, der Wissenschaft, der Lehre nicht zugänglich sei, nachdem er lange genug geglaubt hatte, die Schönheit wissenschaftlich, geometrisch

finden und ausdrücken zu können. Seine Ästhetik ist wie diejenige Goethes von allgemeiner und idealistischer Bedeutung. Das Lernen bis ins Alter, der Eifer um die Wissenschaft, das Versenken in die Natur, das scharfe Beobachten und die gesunde Vernunft bereiten das Mittel zum reichsten und mannigfaltigsten Ausdruck des einen unendlichen Ideals. Aber die Lehre selbst gibt nicht die Idee, sondern Erfahrungen, Erkenntnisse, kurz: das Mittel. Die Offenbarung der Idee geschieht allein im Kunstwerk.

9. Die Musik.

Die Griechen nannten die Musik die Grundlage aller Künste, oder vielmehr: sie faßten alle als Musik zusammen. Das ist nicht eine Verallgemeinerung in dem Sinne, wie Poesie öfters als die Grundlage aller Künste betrachtet wird; es spricht sich darin teils eine historische Erinnerung, noch mehr aber die Erkenntnis der Mittel und der Wirkung aus. Die ursprünglichste Form der Musik ist rein rhythmisch, wie man bei primitiven Äußerungen von Kindern und Kulturen sehen kann. Rhythmus aber ist das Stilprinzip schlechthin, die Einheit der räumlichen und zeitlichen Darstellungsweise. Kunst ist rhythmisierte Bewegung, auch wenn wie bei den Raumkünsten (wozu hier überall auch die Malerei gerechnet wird) die Bewegung und ihr Rhythmus in Linien und andern räumlichen Beziehungen substantiiert (verdinglicht) ist, wodurch dann die Bewegung des Erkennenden rhythmisiert wird.

Der Rhythmus ist das Verhältnis der Bewegung zum Selbst, nämlich die Einbildung des Selbst in jene, wodurch sie zerlegt, angeeignet, begriffen wird. Das allgemeinste Ergebnis dieser Urhandlung, der Reflexion des Selbst in das Objekt ist die Zahl: sie ist somit das Produkt des Rhythmus, nicht dessen Grundlage. Das Selbst wird zur gestaltenden und beherrschenden Einheit, die zerlegte Bewegung zur Vielheit des Objektiven. Rhythmisierte Bewegung ist vernünftig begriffene Bewegung. Die Quantitätskategorien sind also die ursprünglichsten Elemente der Ästhetik. Rhythmus bleibt durch alle Kunstarten hindurch das elementarste Stilprinzip; in der Raumkunst wird er latent in den festen Massen-, Linien- und Lichtverhältnissen, welche die subjektive Bewegung, die Bewegung des Auges und zuletzt das ganze Schauen und Fühlen anregen, leiten, rhythmisieren. Arithmetik ist die Lehre

vom Rhythmus; daher hat sie auch ihre Bedeutung in der Pythagoreischen Philosophie, in der Platonischen Ästhetik und oft genug in ästhetischer Mystik und spekulativer Arithmetik aller Art.

Regel, Regelmäßigkeit oder Gesetz sind also Produkte des Rhythmus und seiner transzendentalen Idee (Selbst), nicht dessen Voraussetzung; es sind allgemein gewordene, ursprünglich subjektive Analysen und Synthesen der postulierten, ansichseienden Bewegung, wodurch diese zur Bestimmtheit, zu Quantität und Qualität kommt.

Die Einzelheiten, die Mittel des Kunstwerks müßten also letzten Endes durch Zahlenverhältnisse ausdrückbar sein; doch ist das Ganze derselben, die Idee, jenseits dieser Verhältnisse, um so mehr, desto persönlicher, ursprünglicher sie ist. Primitive Kunst entspricht der Forderung der mathematischen Regelmäßigkeit am meisten; die Fortentwicklung kompliziert die Verhältnisse immer mehr, endlich derart, daß die mathematische Fassung des Mittels nur noch Postulat ist, obgleich es noch dasselbe, wenn auch durch Kultur gesteigerte und zum intimsten Ausdruck des Innersten verfeinerte Wesen besitzt. Man denke an die Lyrik Goethes, die Kunst Rembrandts, die Musik Beethovens. Mittel und Zweck sind hier derart eins, daß auch jenes als ein Produkt der Spontaneität erscheint in höherem Maße als sonst, wodurch dann das Werk wie ein unvorbereitetes, aus der verblüffenden Einfachheit der Mittel kaum zu erklärendes, den Charakter höchster Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit tragendes Wunder ersteht. Gerade die nordische Kunst mit ihrer nach der Unendlichkeit strebenden Innerlichkeit bildet das Kunstmittel weit hinaus über die mathematische Rationalität, das Maß, innerhalb dessen es bei den Romanen oder doch den Italienern verbleibt.

Über dem quantitativen Stilprinzip erhebt sich das qualitative, d. h. ein quantitatives höherer Ordnung, welches erst durch Physik, noch nicht durch Arithmetik und Geometrie begriffen wird. Das ist in der Musik die Melodie, ein sinnvolles Ganzes von Tonwerten und Tonunterschieden, welches für ein größeres Werk zum stilistischen Einheitsprinzip wird. Die Melodie ist das wertvollste Element der Musik, der eigentliche Träger der Idee; erst im Zusammenhang mit ihr konnte das rein quantitative Prinzip des Rhythmus in dieser vielseitigen Weise ausgebildet werden, wie es

die heutige Musik kennt weit hinaus über die einfache, mathematisch ausdrückbaren Rhythmen, welche etwa Körperbewegungen entsprechen. Aus der Melodie (und nicht umgekehrt) entwickeln sich die Grundnormen dessen, was melodiös ist, die Konventionen dessen, was als musikalisch schön gilt. Diese Normen sind ein historisches Produkt; sie sind durch die akustisch-mathematischen Zahlenverhältnisse keineswegs erklärt; auch hier geht ja die Entwicklung über die konventionelle Schönheit hinaus: nicht nur Wagnern, sondern auch Beethoven und allen, die neue Ausdrucksmittel für ihre Idee, deren Ursprung und Bedeutung entsprechend, gewannen, ist der Vorwurf entgegengetreten, ihre Musik sei unmelodiös, was nur ungewohnt, außerhalb des Konventionellen bedeutet. Wie lange hat es nicht gedauert, bis man Bach und seine Melodie hören gelernt hatte! Erst die Meister schaffen die Normen des Schönen; Ästhetik und Wissenschaft kommen mit der Begründung hinterher und machen sich lächerlich, wenn sie eine Schönheit nicht anerkennen, welche ihren Regeln und Proportionen nicht entspricht. Das Werk des Genius aber führt ihn mit seinen neuen Zwecken zu neuen Mitteln, zum Durchbrechen jener Konventionen. Die Tonleitern stellen die Konventionen in abstracto dar; sie bilden das Gesetz auch für das dritte, ebenfalls aus der Melodie erwachsende Stilprinzip der Musik: die Harmonie, welche aus einer nach jenen Normen zusammengeordneten Mehrheit von Melodien unter der Führung einer, der eigentlichen Melodie, entsteht. Gerade bei der Harmonie zeigt die Geschichte der Musik den Übergang von einfachern zu komplizierteren Zahlenverhältnissen im Mittel, d. h. die Ausdehnung desselben auf das Negative des jeweilig Schönen, das Häßliche, die Disharmonie.

Diese allgemeinsten Mittel, welche an sich selbst keine solche Bedeutung haben wie etwa die menschliche oder sonst eine Naturgestalt, die zum Träger der Idee bei den darstellenden Künsten verwendet wird, und welche, soweit sie begrifflich darstellbar sind (mit Ausnahme der auch der Physik angehörenden Melodie), apriorische Formen und Produkte der transzendentalen Ästhetik im Sinne Kants sind, dienen der subjektivsten, der „metaphysischen“ Kunst zum Ausdrucksmittel. In der Musik ist die sonst so angefeindete Lehre von der reinen Sinnlichkeit des Kunstmittels selbstverständlich: der Ton, die Tonfolge, der Takt, der Akkord haben als solche keinerlei Sinn und Bedeutung, und die Lehre von der

Naturnachahmung hat, da das Wesen der Natur gerade in den andern Gebieten, nicht in der Gehörsinnlichkeit liegt, durch welche diese ja in der Akustik begriffen wird, jeweils zu Absurditäten geführt. Die neueren Bestrebungen der Theoretiker sowohl als der Künstler, den Sinn des Stilelements irgendwelcher Art in Ding und Begriff zu verlegen, ist ein Verderb der Musik. Es gilt über das Verhältnis der Gehörsinnlichkeit zu den andern genau dasselbe, was Fiedler (Urspr. d. künstl. Tätigkeit, 3) über das Verhältnis von Gesicht und Getast auseinandergesetzt hat. Das Hören selbst muß in der Musik transzendentale Bedeutung haben, nicht erst durch Vermittlung des Sehbaren, Begrifflichen, wie auch in den andern Künsten das Sinnliche sich über dem allgemein Dinglichen und Begrifflichen erhebt. Im Madonnenbild ist also nicht Mutter und Kind, die Mutterliebe oder göttliches Selbstbewußtsein der Dargestellten der letzte Zweck, sondern Massen-, Linien- und Lichtverhältnisse, welche noch unmittelbarer zum innersten Selbst sprechen als Tradition und Dogma. Ihrer aber bedient sich der Künstler als desjenigen Mittels, welches vermöge seiner symbolischen und historischen Bedeutung seiner Idee die höchste Basis und weitgehendste Ausdrucksmöglichkeit erlaubt.

Die Assoziation des Dinglichen und Begrifflichen, welche das reine Gehörsempfinden durch irgendwelche Konvention mit sich bringen kann, ist zufälliges und äußerliches Mittel. Auch im allgemeinen Leben erhält die Gehörsempfindung jene Assoziation, die Bedeutung in der Welt des Wirklichen, in dem Denken und Sein, Begriff und Wesen des Dinges identisch sind, erst durch Bildung und Erfahrung, obgleich man dieser Konfiguration der Elemente des menschlichen Bewußtseins eine Art apriorischer Bedeutung zugestehen muß. Der Stellung des Gehörs zu der übrigen Wirklichkeit verdankt die Musik ihre autonome Stellung gegenüber einer Welt der Dinge, ja ihre Überlegenheit über dieselbe, da sie unvermittelt aus dem Göttlichen fließt und unvermittelt zu den Hörern spricht, ohne den Begriff, welcher doch gegenüber den Dingen das Primäre und daher für alle darstellenden Künste bis zu einem gewissen Grade Voraussetzung ist. Aber diese neueste künstelnde Musik, in der jeweils irgendein Teil irgend etwas bedeutet, was im Text steht oder auf der Bühne vorgeht, nämlich nicht eine Gemütsstimmung von bestimmter Tendenz und Färbung, durch welche

Musik ihre Beziehung auf die Totalität hat und haben muß, sondern einen Vorgang oder gar Gegenstand oder die Erinnerung an solche, nachahmt, d. h. durch Konvention assoziiert, hat den Charakter des Bilderrätsels oder gar des Zauberkunststücks. Man kann Michelangelo nicht zum Vorwurf machen, daß seine Kunst den toskanischen Menschen zweiter und dritter Güte den Kopf verwirrte, Wagnern nicht, daß seinen Nachfolgern seine schwächsten Seiten zum Verderb wurden.

In der Musik hat reine Sinnlichkeit transzendentale Bedeutung, Sinnlichkeit, welche als solche nichts (Allgemeines) ist, noch bedeutet und erst in der Gesamtheit, durch die Idee Sinn und Bedeutung erhält. Diese Eigenschaft der Musik, der Urkunst, steht im Zusammenhang mit der Bedeutung und Stellung des Gehörs innerhalb des Bewußtseins, der Welt des Wirklichen. Sofern eben der Ton nichts derart ist, wie etwa das Ding die objektive Erscheinung eines Zweckes ist, wird er zum direkten Verkehrsmedium der Selbste, der Persönlichkeiten. Auf diesem Verhältnis der Wirklichkeitselemente, auf der Tatsache, daß in dem Wechselverhältnis von Ton und Gehör, von Spontaneität und Passivität die Grundlage der Vernunft, des Verkehrs der höchsten, mit Spontaneität begabten Wirklichkeiten, der Selbste gegeben ist, die gegenseitige Beschränkung und die Möglichkeit des Ideenaustauschs, beruht die Bedeutung und der Wert der Musik und der spekulativen Philosophie. Diese bedient sich zwar des reinen Begriffes unter Anwendung auf seine assoziative dingliche, die „empirische" Bedeutung; diese ist ihr aber wie der darstellenden Kunst nicht Zweck, sondern untergeordnetes Mittel. Sie muß über das „Bild" hinauskommen zum kritisch-transzendentalen Bewußtsein. Im Grunde gehört Philosophie näher zur Religion und Mystik als zur Wissenschaft; sie hat mit dieser gemein, was sie von jener trennt: den scharfen Begriff, das kritische Bewußtsein, aber nicht als Zweck wie die Wissenschaft, sondern als Mittel zu dem Zweck, den sie mit jenen gemeinsam hat, das transzendentale Freiheits- und Herrschaftsbewußtsein. Mit dem Erwachen desselben bei Meister Eckehart ist der Norden zu sich selbst, zum Bewußtsein seiner eigensten Bestimmung gelangt.

In sämtlichen Kunstarten verharrt romanisches Kunstempfinden mehr innerhalb der äußeren zahlenmäßigen Stilverhält-

nisse, während der nordische Künstler darüber hinausstrebt, wobei er mit den Ausdrucksmöglichkeiten ringt, während seine Seele sich nach der einfachen Schönheit und Harmonie des Südens sehnt. Hier ist dic Schule für die darstellende Kunst, während der nordische Trieb zum Transzendentalen und Spekulativen, ja, wenn er schwächlich wird, Sentimentalen, seinen naturgemäßeren Ausdruck in Philosophie und Musik erhält. Es mag sein, daß die deutsche Malerei der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts vielfach in unverdiente Verachtung gefallen ist; aber die Abwendung von ihr war eine kritische Tat der Malerei. Klassizisten, Romantikern und Präraffaeliten ist das Begrifflich-Symbolische Zweck; die Kunst kommt dadurch in Abhängigkeit von der Literatur, die ja auch unsere religiöse Symbolik wesentlich befaßt.

Burckhardt charakterisiert den Gegensatz des nordischen und italienischen Empfindens in der Architektur in einer Weise, die für das ganze Kunstempfinden gelten kann. In der Gotik „sprach sich der Kunstgehalt im Organismus aus, hier (in der italienischen Renaissance) liegt er wesentlich in den geometrischen und kubischen Verhältnissen. Alberti beruft sich daher nicht auf die Triebkräfte, die im einzelnen ausgedrückt sein müßten, sondern auf das Bild, welches der Bau gewährt, und auf das Auge, welches dieses Bild betrachtet und genießt.“ Hierher gehört auch die speziell auf Dürer weisende Auseinandersetzung Michelangelos mit der nordischen Kunst in den Gesprächen mit da Hollanda, welche so merkwürdig gerechtfertigt wird, wenn selbst noch Hegel nach Art der klassizistisch-romantischen Auffassung der bildenden Künste in Raffaels Madonnen die „freudige, fromme und zugleich demütige Mutterliebe“ sucht und findet. Wölfflins Dürerbiographie stellt diesen Gegensatz und Dürers Ringen mit ihm in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung. Doch hat auch der Norden auf dem Gebiete der Malerei den absoluten Ausdruck seiner Innerlichkeit, seiner Psyche gefunden in Rembrandt, dem Bruder Shakespeares. Ihr Merkmal ist, daß sie im scheinbar Gesetzlosen den Ausdruck höchster Gesetzlichkeit und Notwendigkeit, der über alles Allgemeine erhobenen Freiheit zu geben vermochten.

Die philosophisch-sentimentale Neigung des Nordens veranlaßt den Künstler wie den Ästhetiker, die gesamte Kunst als Dichtung hinzunehmen und zu erklären. In Platos Gastmahl trifft man

ein entsprechendes Wort, in dem der Dichter aber Schöpfer schlechthin bedeutet. Wiederum findet sich ein solcher Ausspruch (doch nur sehr bedingt) bei Lionardo. Begreiflich ist diese Auffassung bei den Franzosen des 17. und 18. Jahrhunderts, gegen die Lessing sich wendet, ohne doch selbst seiner Ästhetik eine andere Basis geben zu können. Bei dem Aufschwung der Dichtung war es klar, daß diese Ästhetik in der folgenden Zeit erst recht Geltung gewinnen mußte; Schiller spricht es direkt Goethe gegenüber aus, daß bei der Sachlage der Dinge diese Einseitigkeit der Ästhetik kommen mußte, und selbst Goethe scheint nicht immer frei zu sein von dieser Art der Betrachtung, so sehr er bei der Beurteilung ältere Werke den ihnen gemäßen Maßstab instinktiv anlegte und damit über seine Zeitgenossen hoch hervorragt. Kant kannte von den Künsten außer der Poesie nichts und hatte auch diesen gegenüber den moralisierenden, dem 18. Jahrhundert speziell eigenen Standpunkt. Doch legt er den Grund für jede künftige idealistische Ästhetik; von ihr gehen Humboldt und die Romantiker aus; aber ihre Ästhetik geht von Poesie (dem poetischen Phantasiegebilde, wenn auch Humboldt meint, daß Skulptur ihm am meisten entspreche) aus und gilt nur für Poesie, sobald sie die ganz allgemeine Grundlage verläßt. Schelling begründet den Satz, daß alle Kunst im Grunde Dichtung sei, platonisch, indem er in der Poesie das „Erschaffende der Ideen", also eine Spontaneität des Absoluten selbst sieht durch die Sprache, „ein an sich Allgemeines". Daß mit dieser Auffassung der Sprache und damit mit dem Rationalismus gründlich gebrochen werde, ist die Voraussetzung der Weiterentwicklung, wie sie bei Fiedler angebahnt ist.[1] Die Poesie ist so wenig Urkunst, als die Sprache an sich Allgemeines ist. Jede Kunst ist eine autonome Sprache, wenn sie auch das gebildete Allgemeinbewußtsein, in dem die Sprache jene Bedeutung der Norm hat, zur Grundlage nimmt und sich somit der allgemeinen Entwicklung einfügt. Daß die Poesie tiefer gehe und ein weiteres Gebiet habe als die andern Künste, kann nur dem eine Wahrheit sein, der das Wesen der Kunst im Begriffe zu besitzen glaubt, d. h. demselben überhaupt nicht nahegekommen ist. Allerdings scheint eine Reihe der bedeutendsten deutschen Maler

[1] Am konsequentesten bildet B. Croce den idealistischen Grundsatz aus, daß Kunst und Sprache Ausdruck sei. Seine „Ästhetik" ist mir erst nach Abschluß meiner Arbeit bekannt geworden.

des 19. Jahrhunderts den alten ästhetischen Satz zu bewahrheiten. Es gibt aber in dieser Zeit keine deutsche Malerei in dem Sinne, wie es eine deutsche Musik gibt. Doch auch die Musiker bemühen sich, in der Poesie eine breitere Grundlage für ihre Kunst zu suchen, nicht sowohl ein ihren autonomen Zwecken dienstbares Mittel zu gewinnen, als vielmehr ein solches für die Poesie zu werden. Es steckt etwas von selbstmörderischen Absichten in diesem Bemühen. Aber wiederum ist die falsche Ästhetik nicht die Ursache des Verfalls, sondern der Ausdruck innerer Unkraft. Ist es notwendig zu versichern, daß damit nicht jene Verbindung von Poesie und Musik gemeint ist, welche das deutsche Lied darstellt und welche in Hugo Wolf gerade einen Höhepunkt erreicht hat?

Musik war in ihrer Entwicklung wenig behindert, noch weniger gefördert durch Ästhetik. Es ist auffallend, wie schlecht Musikästhetik, Musikkritik und Musikgeschichte im ganzen wegkommen neben dem Glanz ihres Objektes. Das macht: das Mittel der Musik hat an sich keine Bedeutung, deshalb kann ihm der Begriff nicht so leicht beikommen, deshalb ist die Verirrung, im Begrifflichen und Sehbaren, der sogenannten Anschaulichkeit, der Aufgabe zu illustrieren, den Zweck der Kunst sehen zu wollen, in der Musik so recht deutlich. Aus demselben Grunde wohl hat sie sich verhältnismäßig langsam entwickelt. Dazu kommt noch ein historischer Grund: alle Künste entstanden im Norden im Anschluß und unter dem Einfluß der Antike. Die Eigenart der Musik, daß sie auf eine symbolische Schrift angewiesen ist und jederzeit des nachschaffenden Künstlers bedarf, um zu wirken, brachte es mit sich, daß in ihr der Faden der Tradition, der Zusammenhang mit der Antike vollkommen abriß, zum Glück, so sehr es in historischer Hinsicht zu bedauern sein mag. Sie ist ein selbständiges Kunstgebilde der neueren Kultur und mußte sich ihr Feld der Wirksamkeit allein ohne gelehrte Hilfe und Bevormundung erringen. Ein harter Kampf, ein glänzender Sieg! Nachdem sie lange genug Dienerin der Religion, des Tanzes, der Poesie gewesen war, wird sie in ihren Vollendern sich ihres Wertes und ihrer Möglichkeiten bewußt. „So fühlt Beethoven sich auch als Begründer einer neuen sinnlichen Basis im geistigen Leben.“ (Es findet sich nicht leicht eine schönere, tiefere Ästhetik als den eben zitierten Brief Bettinas vom 28. Mai 1810, in dem Beethoven sie, die ihn vielleicht am

frühesten vollkommen verstand, zum Sprachrohr an Goethe benutzte, und die ergänzende Antwort Goethes. Beethoven weiß begeisterte Rechenschaft zu geben über die Möglichkeiten der Musik und ihre Beziehungen zum gesamten Leben. Was der Philologe zu diesem Brief auch sagen mag, seine Bedeutung kann es nicht berühren.)

Außer der Poesie findet die Philosophie der Romantik nur für die Musik, die eigentlich romantische Kunst, das richtige Wort. Hegel sagt von ihr: „Das Innere in diesem Verhältnis, so (in der romantischen Kunst) auf die Spitze hinausgetrieben, ist die äußerlichkeitslose Äußerung, gleichsam nur sich selbst vernehmend, ein Tönen als solches ohne Gegenständlichkeit und Gestalt, ein Schweben über den Wassern, ein Klingen über der Welt, welche in ihren heterogenen Erscheinungen nur einen Gegenschein dieses Insichseins der Seele aufnehmen und widerspiegeln kann" (Ästhetik). In Schopenhauer endlich, dessen Philosophie den höchsten Grad ästhetischer Durchbildung, der die gesamte idealistische Philosophie zustrebt, erreicht hat, findet die Musik die Formel, die metaphysische oder Urkunst, die unmittelbare Vermittlung und Offenbarung zu sein.

Nur eine idealistische Philosophie kann der Musik gerecht werden. Man muß, um sie ästhetisch zu würdigen, zu der Fundamentalerkenntnis gelangt sein, daß der realistische Wirklichkeitsbegriff die höchsten Wirklichkeiten geradezu ausschließt, daß durch Gehör und Vernunft eine Welt von Wirklichkeiten gegeben ist, welche sich über der Welt der Dinglichkeit, des vereinigten Gesichts und Getasts erhebt. Jene gibt die Wirkung wahrhafter, mit Spontaneität begabter Substanzen; diese überträgt die von dort gewonnene leere Substanzform als Formprinzip auf sich selbst, wodurch erst das Objekt geschaffen, vom Subjekt abgelöst wird. Das Ding, seine Eigenschaften, seine Aktivität (Ursache zu sein) ist ein Produkt des Anthropomorphismus. Wenn der Realismus die Gehörsempfindung zu einer Funktion des Ohres macht und sie somit (durch Akustik) auf dingliche Erscheinung bezieht und sie so begreift, so ist das im Wesen der Wissenschaft begründete Einseitigkeit. Wenn aber als Schlußstein dieses Systems das Licht zu einer Funktion des Auges, bzw. des Sehnerven, d. h. Licht zur Funktion eines Belichteten, einer Lichterscheinung wird — da man Auge und Sehnerv, mit denen sich die Physiologie auf Grund der

Physik beschäftigt, nicht wohl als Dinge an sich ansehen kann —, so hat damit die Wissenschaft ein unvergleichliches Kunststück gemacht: sie hat aus sich nach mehrmaligem Zirkel die Psychologie geboren, die auf vollständigem Mißverständnis des Begriffes Subjekt und damit des idealistischen Prinzips beruht, indem sie nämlich den menschlichen Körper oder auch das Gehirn, als ob sie von diesem in seinen Organen, d. h. seiner Erscheinung ein unmittelbares Wissen besäße, zum Maß und zur Grundlage der Erscheinung macht. Sie hat den Leib mit dem Subjekt verwechselt und ihn zum Ding an sich gemacht. Dafür ist ihr jenes Teufelsei, die Psyche, beschert worden, ein direkter Nachkömmling des alten Geistes und der Geister, das sie gern wegen ihrer Würde als Naturwissenschaft verstecken möchte. Der Spiritualismus unterscheidet sich von der Psychologie wesentlich dadurch, daß er ihre partie honteuse gerade in den Mittelpunkt seines Interesses rückt.

Gehör als solches ist nicht durch Ohr, Nerv und Luftschwingung zu begreifen, wie weder Physik noch Physiologie eine Qualität durch eine andere wirklich erklären können. Gehör ist die primäre Tatsache meiner Passivität und fremder Spontaneität, der Beschränkung meines Ich durch ein fremdes und die daraus sich ergebende Besinnung, das Bewußtsein. Durch die Kritik der Gehörsempfindung wird demnach das absolute Subjekt in Monaden aufgelöst, deren jede Subjekt-Objekt, wahrhafte Substanz, ursprüngliche Einheit ihrer Aktivität und Passivität ist. Diese Wirklichkeitserkenntnisse jenseits der Wissenschaft, ihrer Einseitigkeiten und Beschränktheiten, ist die eigentliche Aufgabe der idealistischen Philosophie, in der sie sich aufs innigste berührt mit der autonomen Musik.

Vielfach bleibt allerdings Musik, nicht zu ihrem Schaden, eng verknüpft mit den ihr verwandten rhythmischen Künsten, der Poesie, dem Tanze. Im allgemeinen gilt dabei das Schwächere als das Mittel des andern; doch können sie sich auch in so vollkommener Weise das Gleichgewicht halten wie in manchen deutschen Liedern, besonders den Wolfschen. In der Natur der Sache liegt es, daß das Poetische das Mittel, das Vehikel des Musikalischen blieb, wie es denn die Verbindung mit diesem nur da auf die Dauer duldet, wo es sich als das Schwächere erwies. Dagegen hat die Musik mancher unbedeutenden, ja blöden Poesie, die sie zum Mittel nahm, zu ungeahnter Bedeutung verholfen.

Der Tanz ist keine Kunst im hohen Sinne des Worts. Darum ist es billig, daß er sich neuerdings in den Dienst der Musik begibt und davon eine Neubelebung erfährt. Tanz ist wie Schauspiel-, Gesangs- und andere reproduktive Künste, an die Persönlichkeit gebunden und hinterläßt keine Werke noch auch Substrate wie Schrift und Notenschrift, woran künstlerische Kultur wesentlich geknüpft ist.

Das Verhältnis von Poesie und Musik hat im 19. Jahrhundert eine eigenartige Komplikation und Verwirrung erfahren. Wagner hat auf Grund historischer Reflexionen das Ende der autonomen Musik proklamiert, und die Entwicklung scheint ihm recht zu geben. An ihre Stelle trete das Musikdrama, ein Zentrum der gesamten Kunst. Die Wagnersche Lehre wirkte sogar zurück: wir hören Beethoven vielfach unter Wagnerschen „Gesichts"punkten, d. h. unter seiner Voraussetzung, daß erst das Poetisch-Begriffliche die Musik mit der Totalität des Lebens und der Kunst in Zusammenhang setze und die wesentliche Basis derselben sei. Wagner sucht also den Höreindruck auf den Gesichtseindruck, vielmehr auf das Dingliche und Begriffliche zu beziehen und erst durch dieses auf die Totalität und auf das Gefühl. So fühlt er sich in erster Linie als Dichter, obgleich seine Dichtung nichts ist als ein Gemisch aus allen möglichen Reflexionen in höchst gewaltsamer Form und Sprache — man vergleiche zum Beweis seine Tristandichtung mit derjenigen Meister Gottfrieds! Und so sucht er auch in Beethoven wesentlich den Dichter.[1] Der Verstand, die Welt der Dinge und Begriffe tritt dadurch jederzeit störend zwischen das Hören und

[1] Die programmatischen Erläuterungen zum „Koriolan" sind bloße Reflexionen über Shakespeares Dichtung, wodurch der Musiker zum Illustrator des Dichters gemacht wird, der auf seine Weise ergänzt, was der Dichter vermöge der Beschränktheit seiner Mittel nicht vollbringen konnte. Damit geschieht aber beiden unrecht. Die Musik soll allerdings nach Wagner das höchste sein; ihre Aufgabe beginne da, wo die Möglichkeit der Poesie endige: aber deren Ziele und Zwecke bleiben die ihrigen. „Ebenso gewiß ist es, daß die Musik sich nur in Formen vernehmen läßt, die einer Lebensbeziehung oder Lebensbetätigung entnommen sind, welche ursprünglich der Musik fremd, durch diese erst ihre tiefste Bedeutung erhalten, gleichsam vermöge der in ihnen latenten Musik." (Über Liszts Symph. Dichtungen.) Aber Beethoven wollte doch gerade dem geistigen Leben eine Basis schaffen durch die Sinnlichkeit seiner Kunst. Es ist bezeichnend für die Franzosen und ihre Verstandeskunst, daß einer der ihren, Berlioz, der erste Erfinder der Verstandesmusik wurde.

den Genuß, das unendliche, transzendentale Selbst. Glücklicherweise ist Wagner, der Musiker, imstande, wenn er so recht im dionysischen Schwung ist, den ganzen Apparat von Reflexionen, den Wagner, das Genie des Verstandes, erbaut hat, vergessen und untergehen zu lassen in Tönen, den reinen Trägern der göttlichen Idee. So löst sich dann die Tristandichtung in ihrer Musik, glücklicherweise nicht diese in jener. Wagners Theorie bleibt im Zwiespalt zwischen Schopenhauer und Berlioz.

10. Sprache und Poesie.

Ein natürliches System der Künste ist wie jedes natürliche System ein Produkt des unkritischen Denkens. Es soll hier um so weniger versucht werden, ein solches darzustellen, da es sich nicht um das abstrakte Wesen von Kunst und Künsten handelt als vielmehr um die allgemeinen spekulativen Prinzipe, um den organischen Anschluß der Kunst an die Totalität des Seins.

Musik ist das stofflose, sozusagen unmittelbar vermittelnde Kunstwerk. Ihre Erscheinung ist nicht das Gefühl, wohl aber hat der Ton gar keine andere allgemeine Bedeutung, als Träger des Gefühls zu sein. Er ist ein Tor in die nichtseiende Unendlichkeit, in der sich die Wurzeln alles Seienden finden. Doch hat sich aus diesem Mittel ein anderes herausgebildet, welches sich zum Allgemeinsten, zum Schema des allgemeinen Daseins herausgestaltete: die Sprache. Hier hat sich der Ton, das bloße Tönen, zum Wort konsolidiert, dadurch daß er zum Vermittler eines bestimmten Gefühls wurde, d. h. daß er in der Passivität zum Motive im Sinne seines Urhebers wurde. Auf diese Weise schafft der Ton Gemeinsames zwischen und in den Individuen, Gemeinsamkeit im Handeln und die daraus sich ergebende Gemeinsamkeit des Denkens und Bestimmtheit des Gefühls. An dem nun objektiven Gebilde, von dem auch die Unendlichkeit des Gefühls beschränkt und bestimmt wird, ist auch ein Sinn und Wesen objektiv geworden, eben jene Bestimmtheit des Gefühls und die damit zusammenhängende Gemeinsamkeit in Denken und Handeln. Das Objektive schafft oder ist erst die Gleichheit und Übereinstimmung der Individuen; es ist an sich der Zwang, den die stärkere Aktivität (Individualität) auf die schwächere ausübt. Die subjektive Teilnahme am objektiven Sinn wie auch die subjektive bedingte Wiederholung des Tongebildes

(Aussprache) variiert und entwickelt sowohl den Sinn als auch das Tongebilde. Es konsolidiert sich ein festes Gebilde (Wurzel), an das sich je nach Bedürfnis andere anschließen und nun ihrerseits auf den Stamm rückwirken. Am Ende bleibt als objektives Gebilde nur noch eine postulierte Wurzel mit einem postulierten Allgemein- und Ursinn. Damit ist das Tongebilde artikuliert, zum Wort geworden. Artikulation, Wort- und Satzformen sind das Produkt des Sprechens, der Sprache, nicht deren Voraussetzung. Konsolidierte, eng begrenzte und scharf bestimmte und umrissene Gebilde sind das Ende einer Entwicklung; darum dürfte unsere Anschauung von der Sprache und ihrer Entstehung in manchem Punkte gerade auf den Kopf gestellt werden. Wie die Sprache die Fähigkeit hat, das Allgemeine und das Persönliche zugleich zu bedeuten, wie sie als Poesie, ja als Begriff — natürlich nicht in der Vereinzelung, sondern als Element in einem Ganzen — transzendentale Bedeutung haben könne, hat Humboldt in seinem letzten Werke meisterhaft ausgeführt. Die Sprache wächst gewissermaßen aus dem Geiste der Musik, der ursprünglichen Willens- und Vernunftäußerung (wobei aber nicht an den Schopenhauerschen Willen als das eine Weltprinzip zu denken ist) heraus, indem sich gewisse Gebilde konsolidieren und so eine allgemeine Bedeutung gewinnen. „Ja es ist sogar wahrscheinlich, daß der erste Gebrauch der Sprache, wenn man bis zu demselben hinaufzusteigen vermöchte, ein bloßer Empfindungsausdruck gewesen sei.“ Ist es denn so unmöglich, zu diesem ersten Ausdruck hinaufzusteigen? Die Sprachwissenschaft muß vollkommenen Ernst machen mit dem Prinzip, daß die sprachbildenden Prinzipe keine andern seien als diejenigen der Weiterentwicklung, die also noch heute wie zu jeder andern Zeit am Werke sind. Das Kind bezeichnet mit seinen Kundgebungen noch wesentlich die in ihm erregten Gefühle, wenn schon das „Ding“ in seinem Bewußtsein sich konsolidiert hat und zum Träger der Gefühle geworden ist. Nicht das Wesen des Dinges wird bezeichnet, sondern das Verhältnis des Subjekts zu ihm, seine Bedeutung als Motiv. Es war Aufgabe dieser Untersuchung zu zeigen, daß das Wesen der Dinge nie etwas wesentlich Anderes sei. Im Maße als die Dinge im Bewußtsein des Kindes sich bilden, als dieses sich differenziert unter dem vernünftigen Einfluß der Umgebung, artikuliert sich die Sprache, wird der Begriff gebildet.

Als Ursache und Träger der Assoziationen und damit der Wesenheiten der Dinge ist das Gefühl auch der Grund der Wirklichkeit der Dinge, ihrer Bedeutung und ihres Wertes als Motive für die Ausdrucksbewegungen wie für alle Handlungen. Also liegt Wirklichkeit nicht in irgend etwas Allgemeinem, sondern in der subjektiven Beteiligung an demselben. Der Idealismus ist im Grunde nichts anderes als eine erweiterte und vertiefte Definition von Wirklichkeit, die allerdings eine gewaltige Umgestaltung im Welt- und Wirklichkeitsbilde bedingt.

Die Mittel der Poesie sind wesentlich dieselben wie die der Musik. Nicht die begriffliche Bedeutung des Wortes, sondern seine musikalische ist das eigentliche Mittel der Poesie, wobei allerdings das durch die Wortbedeutung angeregte schwebende Denken den Vortrag begleitet und auch bis zu einem gewissen Grad gestaltet. Aber nicht in Gesichtsbildern liegt die Bedeutung der Poesie, sondern in ihrer Gehörwirkung. Diese ist gegenüber der Musik eine eingeschränkte, aber im Verein mit den unterstützenden Gedanken und angeregten Phantasievorstellungen erzielt das Ganze die gewaltige Wirkung, deren Poesie wie jede andere Kunst fähig ist, in den untersten Grund des Seins zu dringen, um von dort aus, dem Prinzipe des All, eine Einheit und Totalität des differenziert Daseienden zu gestalten.

Die Analyse eines jeden der schönsten Goetheschen Gedichte kann zeigen, wie untergeordnet das Anschauliche am Gedicht ist, und wie armselig Poesie wäre, wenn sie mit Malerei und Plastik auf derem eigenen Gebiete mit ihren ganz fremden Mitteln konkurrieren müßte. Wortbedeutung ist nur ihre stoffliche Grundlage, Anschauung im engeren Sinne nur, sofern sie durch die Wortbedeutung assoziiert wird. Wenn man das Wesen des Gedichts: „Kennst du das Land" Anschaulichkeit nennen will, — gegen eine Benennung läßt sich nur in Beziehung auf ihre Zweckmäßigkeit streiten. Ich nenne jedenfalls das Wesen dieses Gedichts — es ist absichtlich gerade das „anschaulichste" gewählt — Musik. Durch sie gibt das Gedicht allen, soweit sie dessen fähig sind, dasselbe; unter den verschiedenen Anschauungen dürfte aber ziemliche Anarchie herrschen, denn deren Grundlagen sind gering, was nicht ein Nachteil des Gedichts ist. Es gibt übrigens der Gedichte genug, deren Zweck der Begriff oder die Anschauung ist; außer dem Literatur-

historiker kennt dieselben aber kein Mensch. (Die moderne — wie soll's heißen? — Wissenschaftlichkeit hat sehr recht, wenn sie den Begriff armselig findet gegenüber der reichen Gesichtswirklichkeit. Sie hat aber sehr unrecht, nicht zu sehen, daß die Bedeutung des Begriffes gar nicht ist, eine fremde Wirklichkeit ausdrücken zu wollen, daß er vielmehr eine eigene Wirklichkeit hat, in welcher die Beziehung auf jene, gemeinhin als Wirklichkeit schlechthin geltende, nur akzidentiell ist.)

Die Sinnestätigkeit ist die Bestimmtheit, die Äußerung des Gefühls, das ohne diese die Unbestimmtheit schlechthin wäre. Das Gefühl manifestiert sich als bestimmte Sinnesqualität, und passive Sinnlichkeit bestimmter Art erregt das Gefühl. Es besteht aber von vornherein kein gesetzlicher, allgemein bestimmter Zusammenhang zwischen bestimmten Sinnes- und bestimmten Gefühlsqualitäten, schon deshalb, weil beide wesentlich identisch, Momente derselben Wirklichkeit sind. Wenn nun gewissen künstlerischen Elementen ein bestimmter Gefühlswert beigeordnet ist, z. B. dem Mollakkord die Trauer, so ist diese Beiordnung Konvention, geschichtliche Bildung, wobei noch zu beachten ist, daß der bestimmte Ausdruck „Trauer“ dabei so erweitert und verflacht ist, daß er nur noch eine sehr vage Bedeutung besitzt. Daß aber ein Kunstwerk gemeinsame Gefühle, Assoziationen usw. in einer Gesellschaft zu wecken vermag, verdankt es dem Allgemeinen, dem Mittel, der Konvention. Das Kunstwerk muß mit seinem Objekt, seinem Mittel auf dem allgemeinen Niveau stehen: über, nicht außer demselben liegt die schaffende Idee. Darum bedarf selbst das größte Kunstwerk aus fremder Zeit und Kultur eingehender Mühe und liebender Arbeit vor der Möglichkeit des Genusses; wenn aber die Stufe seines geschichtlich bedingten Daseins überwunden ist, gibt es die Erhebung im Verhältnis der Persönlichkeit des Künstlers zu der des Genießenden. Im Mittel also sind die Künste abhängig von der geschichtlichen Lage, sind sie durch Passivität bestimmt; im Zweck sind sie unbedingt, die Manifestation der göttlichen Idee. Ansichseiend aber ist die Unbestimmtheit der Idee bloßer Drang, Trieb; daher ist die erste Stufe ihrer Bestimmtheit schon historisch bedingt. Andernfalls würde das einfache Verhältnis von variablem, steigerungsfähigem Mittel zu festem, gegebenem Zweck für die Kunstgeschichte das einfache Schema des Fortschritts ergeben. Könnte

dann aber eine zeitlich frühere Persönlichkeit, möchte sie auch noch so groß sein, sich selbst genügen? Sie ist Persönlichkeit, sofern sie ihre Idee und Zwecke zu adäquatem Ausdruck bringt. Ist es für Giotto ein Mangel, daß er nicht unsere Perspektive, d. h. unsere Art perspektivisch zu sehen besaß? Ja, wenn diese etwas Absolutes wäre. Für Mozart, daß er nicht die Mittel Wagners kannte? Ja, wenn sie beide dasselbe Ziel gehabt hätten. Die Mittel eines jeden sind seinen Zwecken genau angemessen; das ist das Geheimnis der Kunst. Wir können allerdings nicht anders, als unsere bestimmten Anschauungen von Kunst (wie auch unsere Wahrheiten) an alle Objekte hintragen und so der Geschichte als eine Art absoluter Idee zugrundelegen, um auf diese Weise die Geschichte als Entwicklung zu begreifen. Das kritische Denken ist sich aber der „Wahrheit" der Historie als eines Kunstwerkes bewußt, das seinen Zweck — den wissenschaftlichen — einerseits in sich selbst hat, den höheren aber darin, daß sie der Weg ist, das fremde Allgemeine unserm eigenen zu assimilieren, es begreifen zu lehren und so zu dessen Wurzeln und Wesenheiten, zur Freiheit seiner schaffenden Persönlichkeiten zu leiten.

Aber wozu diese Vampyridee der Geschichte? Wenn man irgendwann und irgendwo sein eigenes Freiheitsbewußtsein gewonnen, wozu dann bei Fremden so gierig danach graben? Aber das heißt nichts anderes als: wozu leben? Eine unberechtigte Frage; das Leben hat seinen Zweck in sich selbst; es sucht seine Idee auf unendliche Weise zu verwirklichen, zur absoluten zu machen, nämlich vermöge und kraft ihres intelligiblen Ursprungs zum Einheitspunkt, zum Sinne alles Lebens zu machen.

Keine Art des Verkehrs der Substanzen hat es zu einer derart festen Konsolidierung und damit zu solcher Allgemeinheit gebracht wie die Sprache. Sie ist, wenn auch absolutes Postulat, doch durchaus Erzeugnis der geschichtlichen Bildung: dasjenige, in dem sich die Erlebnisse und Erfahrungen einer Gesellschaft substantiieren zur allgemeinsten Form und Grundlage ihres Daseins, ihres Denkens und Handelns. Die Sprache ist in Wahrheit die Erscheinung des Allgemeinen, das Band der Gesellschaft, das göttliche Prinzip des allgemein Seienden. Nun hat sie vermöge ihres Ursprungs und der Möglichkeit, die Synthese des Allgemeinen und Persönlichen und somit der Weg von diesem in jenes zu sein,

transzendentale Bedeutung, d. h. sie kann den Weg ihres Ursprungs rückwärtsgehend zur Freiheit und Göttlichkeit ihres Ursprungs leiten. Ihre Mittel dabei sind das Allgemeinste, nämlich die Bedeutung des Wortes an sich und die Einfügung des Wortes in das Ganze, wodurch es seine besondere Bedeutung erhält, durch die es eben als Element des Ganzen der transzendentalen Idee die Erscheinung im Dasein vermitteln kann. Das ist die philosophische Bedeutung der Sprache.

Die Sprache ist das System des freien Verkehrs durch die Unmittelbarkeit des Gehörs; Musik, Poesie und Philosophie sind die auf ihre verschiedenen Momente begründeten künstlerischen Möglichkeiten, d. h. die Offenbarungsweisen der freien Idee durch die Elemente der Sprache.

Poesie und Philosophie gehen eine viel engere Verbindung ein als Musik und Poesie. Es ist schon erwähnt, daß die Poesie sich des Begriffes und der ihn assoziierten Gesichtswelt als Mittel bedienen. Im Prosakunstwerke hat sich die musikalische Bedeutung der Sprache verringert, d. h. sie ist, wenn es auch die meisten Ohren nicht hören, mehr in einen irrationalen Zustand übergegangen, in einen solchen, da die Ausdrucksverhältnisse nicht mehr einfachen Zahlenverhältnissen entsprechen. Die Rhythmik ist im Norden nie ganz streng durchgebildet gewesen. Wenn aus der Übertragung und Einarbeitung fremder Versgebilde ins Deutsche auch Kunstwerke erster Klasse wie Goethes „Iphigenie“ und „Hermann und Dorothea“, Hölderlins und Mörikes Lyrik entstanden, so sind damit doch keine allgemeingültigen Konventionen und Gesetze, daß bestimmte Zwecke die Anwendung bestimmter Mittel ein- für allemal fordern, gebildet worden. Mag das in einer Richtung als ein Schaden gelten, nämlich sofern Schulung und feste Tradition am ersten zur klassischen Vollendung führt, so muß doch das Maß des Erreichten zu jeder Zeit als das Maß des Möglichen gelten. Und was wir dabei an äußerem Glanze vielleicht einbüßten, haben wir in reichem Maße an Individualität, Tiefe und Innigkeit gewonnen.

In der Lyrik hat die Poesie ihren Brennpunkt. Aus ihr erwächst das Drama, das in seinem Dialog eine eigene Art des philosophischen Kunstwerks, das dialektische, darstellt. Das Religiöse, aus dem die Philosophie erwächst, ist auch die Mutter des

über das Musikalische hinausliegenden Elementes der Poesie. Dieser religiös-philosophische Charakter ursprünglicher Lyrik ist ein Lebensfaden der Poesie überhaupt. Das Alte Testament und die griechische Literatur, — Homer gilt ja nicht mehr als ein Anfang und ist somit auch nicht Beweis dagegen — vor allem das Drama zeigen den Ursprung aller Poesie aus der Lyrik. Eine direkte Linie führt über das philosophische und didaktische Gedicht, wozu eines der besten römischen Kunstwerke, Lukrezens Lehrgedicht, gehört, zur philosophisch-mystischen Literatur von Plato bis auf Schelling und Schopenhauer, endlich zum modernen Roman. Dieser ist das eigentlich philosophische Kunstwerk der Neuzeit; das musikalische Element ist in ihm zurückgetreten, ohne doch seinen Anspruch, am Wesen des Werks beteiligt zu sein, aufzugeben. Es gibt auch hier nur eine der Idee adäquate Form; bei den besten Romanen zerstört man mit ihrer spezifischen Sprachform auch einen Teil des Wesens. Darum muß Übersetzung zugleich Nachdichtung sein. Durchweg liegt der Nachdruck bei diesen Gattungen des Schrifttums nicht so sehr im Anschaulichen, als man gewöhnlich voraussetzt. Das Anschauliche ist dem Begrifflichen untergeordnet. Das „Bild" einer Begebenheit oder eines Menschenlebens ist eine Metapher. Erlebnisse, Erfahrungen, Handlungen, die ganze Bildung haben ihr Wesen nicht in jener äußerlichen Wirklichkeit, die allein für das Auge vorhanden ist, also angeschaut werden könnte. Diese Wirklichkeit ist jener andern, die das Innerliche ausspricht, dem Begrifflichen, entgegengesetzt und untergeordnet. Durch den Begriff ist das Denken, Wollen und Fühlen Gegenstand, und das Äußere nur, sofern es von diesem abhängt. Im philosophischen Kunstwerk ist der Mensch, sein Inneres, in der Form eines fremden, objektiv geschilderten Lebensgangs, einer einzelnen oder einer Verkettung von Handlungen das Mittel, die unendliche Idee zu verwirklichen. Die Erscheinung der Idee ist also hier ein Gebilde von Begriffen nach einer einheitlichen Konzeption; es ist ein Schema, das den unendlichen Reichtum eines Lebens darstellen und übermitteln muß. Dadurch wird der innere Rhythmus das Stilprinzip des philosophischen Kunstwerks (hauptsächlich des Romans). Es gibt eine Gestaltung unseres Bewußtseins, vermöge deren wir ein fremdes Leben begreifen, als eine lebendige Möglichkeit, ja, erhabene Wirklichkeit „schauen", erleben. Hamlet

oder Wilhelm Meister zu sein oder gewesen zu sein, soweit man es vermag, ist eine bildende Wirklichkeit und eine Befreiung von Schranken, die Katharsis nach Furcht und Mitleid und ihrer Überwindung, wie Beethoven von seiner Musik sagte: „Wem sie sich verständlich macht, der muß frei werden von all dem Elend, womit sich die andern plagen". Nicht ein Wirklichkeitssymbol ist das Kunstwerk, wohl aber eine gewaltige Wirklichkeit, in deren einfachen Rhythmen und Zügen eine extensive Mannigfaltigkeit potentia enthalten (nicht symbolisiert) ist und im Hörer angeregt wird. Bei diesem gewinnt so eine zerstreute Mannigfaltigkeit von Einzelheiten einen Kristallisationspunkt.

11. Die darstellenden Künste.

Die Künste für das Auge entwickeln ihre Darstellungs- und Stilelemente in ganz entsprechender Weise. Ihr Mittel ist ein allgemeiner Gegenstand und hat als solcher einen allgemeinen (begrifflichen) Zweck. Wie aber in der Poesie das Anschauliche untergeordnetes Mittel ist, so kehrt sich hier das Verhältnis um: das Allgemeine wird zum untergeordneten, das rein Sehbare (Sinnliche) zum eigentlichen Ausdruck der Idee. Die Behauptung, daß das rein Sinnliche das wesentliche Kunstmittel sei und also transzendentale Bedeutung haben könne, scheint paradox in ihren Konsequenzen: warum dann ein Gemälde nicht aus bloßen Farbflecken, die nicht im Grunde doch wieder wie beim Impressionismus etwas „Wirkliches" bedeuten, bestehen könne? So muß also das Gemälde doch das außer seiner Möglichkeit liegende dreidimensionale Ding, ja sogar wie auch die Plastik die Bewegung, also im Zeitlosen das Zeitliche symbolisieren? Nun hat die reine Farbe in der Tat ebensowohl wie der Ton Beziehung zum Gemüt, oder vielmehr eine Farbenempfindung ist nichts als die Bestimmtheit eines Gefühls. Aber auch hier ist die Beziehung (ja, es kann von einer solchen bei einem in sich identischen Wesen nur uneigentlich gesprochen werden) von vornherein eine willkürliche, subjektive, anarchische, und sie wird zu einer gesetzlichen erst durch die vernünftige Bildung. Doch bliebe eine Kunst, die den Versuch mit ungestalteter reiner Sinnlichkeit machen wollte, eben außerhalb des Vernünftigen, wenn auch die Idee eine Art eigener Gestaltung spontan erzeugen würde. Es gäbe das anarchische Kunst-

werk, dessen Idee sich dem Ganzen des Daseins nicht organisch einfügte, nicht über, sondern einfach außerhalb des allgemein Wirklichen stände. Für diese Art Sinnlichkeit liegt das allgemein Wirkliche im Dinge wie für das rein Vernünftige im Begriff. Die Musik bedarf des Begriffes trotzdem nicht, weil hinter ihr als ihr Erzeuger unmittelbar ein mit Vernunft und Spontaneität begabtes Wesen steht, weil die Gehörssinnlichkeit wirklich Passivität ist, während die Gesichtssinnlichkeit wesentlich subjektive Aktivität ist. Ich sehe das rein Sinnliche in das Objekt, das durch den Begriff bestimmt ist, hinein, auch wenn meine Sinnlichkeit so, wie sie ist, durch Passivität, nämlich den Begriff, veranlaßt ist. Dadurch, daß die Idee im Gewande des allgemein Verständlichen auftritt, hat sie auch ihre bildende Wirkung auf das allgemeine Verständnis; dadurch fügt sich das Kunstwerk dem allgemeinen Bildungsbestand ein. Es gibt jedem nach dessen Fähigkeit: den einen leitet es durch das Allgemeine über ebendasselbe hinaus zur Freiheit, dem andern gibt es Gelegenheit, seinen Scharfsinn zu üben, seine Erfahrungen zu zeigen, den Künstler zu bewundern, der imstande ist, etwas so Schönes so „täuschend" nachzuahmen mit ganz fernliegenden Mitteln. So kann ja schließlich auch Poesie dem schlimmsten Philister noch etwas sein, für den Musik das Buch mit sieben Siegeln bleibt.

Die Musik ist der Gegenbeweis für jede Theorie, welche Kunst aus reiner Sinnlichkeit nicht begreifen kann. Auch sie hat ihre Konventionen und festen Formen, sogar neuerdings deren begriffliche und anschauliche Bedeutung entwickelt. Dieses ihr Allgemeines ist aber erweisbar geschichtliches Produkt und im selben Maße löslich in reiner Sinnlichkeit.

Die darstellende Kunst hat diese durchaus reine Sinnlichkeit nicht, wenn auch eine Richtung der modernen Malerei geradezu die reine Farbensymphonie anstrebt, wobei sie jedenfalls da, wo die Konsequenzen der Richtung gezogen werden, als läge ihr allgemeiner Zweck, ihre Wirklichkeit nicht im Ding und dessen Bewegung, wo sie also glaubt, ohne dieselben auskommen zu können, auf ähnliche Weise falsche Wege geht wie die Musik, welche ihre Mittel mit Poesie und Malerei vermengt. Die moderne Kunst ist eine kritische Tat, eine Besinnung auf die Mittel und deren Möglichkeiten in der darstellenden Kunst; die Anschauung wird dadurch

nicht abgeschafft, sondern vielmehr intensiver, unendlich vertieft, freier und lebendiger. Sie wird nämlich frei von den tastbaren Eigenschaften, welche sie in der Tat sich umsonst abmühte darzustellen, von allen allgemeinen Zwecken dienenden Eigenschaften der Dinge, so daß sich die Anschauung frei enthalten kann, wobei das Begriffliche und Zweckmäßige überwunden ist. In dem, was durch die Anschauung assoziiert wird, den begrifflichen oder tastbaren Wesenheiten des Dinges liegt also nicht der Zweck des Werks, auch wenn die apriorische Verknüpfung von Gesicht und Getast der Raumanschauung zugrundeliegt. Die Sinnlichkeit des Auges dient nur zur Einkleidung der nach dem Raum- und Substanzprinzip geformten allgemeinen Wirklichkeiten (Dinge), während die Sinnlichkeit des Ohres eine gewisse Selbständigkeit behält. Darum braucht auch die darstellende Kunst das Ding zum Vehikel seiner Idee. Sie hält die Fiktion aufrecht, als sei ihre sinnliche Erscheinung jeweils Produkt, also abhängig von einem Allgemeinen und als sei demnach dieses die conditio sine qua non ihrer selbst. Das ist der allgemein herrschende dogmatische Realismus, den der impressionistische Künstler in gewisser Weise (wenn auch theoretisch nur in der Art wie Helmholtz und der Psychologismus) überwunden hat.

Das Allgemeine am Kunstwerk bedeutet einen Weg, ein vorbereitendes Verständnis für den obersten Kunstzweck. Darum ist das dargestellte Objekt von Wichtigkeit für die Möglichkeit der Wirkung. Doch ist das Objekt, der Träger der Idee, durchaus von dieser bestimmt. Es ist also von Manet nicht zu verlangen, daß er die gleichen Gegenstände hätte malen sollen wie Rubens. Wer in allen alltäglichen Dingen die Schönheit sehen lehrt, wird sich an sie halten als sein Darstellungsmittel. Irgendein Gemälde Manets mit irgendwelchem äußerlich nicht sehr interessierenden Gegenstand ist nicht weniger der Ausdruck einer großen Idee, einer neuen Art des Schauens als Rubens' Bilderwelt. Doch kann die Malerei durch ihr Objekt sich eine erhöhte Wirkung verschaffen, wenn sie durch dasselbe an einem allgemeinen Interesse teilnimmt. Das an sich interesselose Objekt wird gern in den Vordergrund treten, wenn eine Kunstrichtung den Bruch mit einer Tradition vollzieht, wenn sie also eine revolutionäre Tat ist. Sonst fügt sie sich durch das Objekt gerade dem allgemeinen Streben ein,

es tragend und von ihm getragen. Die Kunst nimmt eben auf ihre spezifische Weise am kulturellen Ziele teil. Daß das nüchterne Holland eine solche Blüte der Malerei erzeugen konnte ohne mythisches Objekt, nur auf der Basis des Naturalismus, wobei es die Schönheit des anspruchslosen Dinges, in Rembrandt sogar die lebendige, ideale Innerlichkeit entdeckte, entsprechend dem allgemeinen Geist der Bevölkerung, verdankt es dem wirtschaftlichen Aufschwung, dem behäbigen Bedürfnis, das vermögliche Privathaus auf eine seinem Geist entsprechende Weise auszuschmücken neben dem protestantischen Prinzip der Freiheit und Selbstheit. Allerdings ist Reichtum und das Bedürfnis zu schmücken eine Lebensader der Malerei wie aller Kunst; doch kann sie auch eine Führung im kulturellen Leben übernehmen, nicht nur ihre Schönheit so nebenbei am allgemeinen Objekt entwickeln. Sie kann wie jede andere höhere Lebensbetätigung das mythische Objekt, den Brennpunkt der gemeinsamen Kultur auf ihre Weise weiterbilden. Der Mythus ist das Objekt, in dem sich das allgemeine kulturelle Dasein und Ziel reflektiert und symbolisiert. Was eine solche zentrale Bedeutung erlangt, ist Mythus. Ganz allgemein lebt das religiöse Bildwerk davon, daß eine alte Form, welche Grundlage des allgemeinen Verständnisses ist, einen neuen Inhalt bekommt, nicht immer bloß einen rein künstlerischen; manches griechische und mittelalterliche Werk symbolisiert ein historisches Ereignis. Wenn auch der rein künstlerische Zweck über dieses Symbolische weit hinausliegt, so ist es doch ein bildender Faktor für die Gesellschaft. Der Künstler, der darauf verzichtet, macht sich damit zum Spezialarbeiter, seine Kunst zu einem abgetrennten Lebensgebiet, zu einem Produkt der Arbeitsteilung; er ist also selbst schuld, wenn die Kunst nicht die allgemeine Bedeutung hat wie in manchen Zeiten. Die Florentiner Künstler waren gute Katholiken und eifrige Republikaner und hatten damit viel voraus vor dem Künstler, wie ihn die heutige Zeit kennt. Der Künstler muß notwendig Prophet, zugleich fromm und politisch sein. Oder scheint es eine unwürdige Aufgabe für einen Künstler zu sein, mit allen Mitteln das Reich der Freiheit und Persönlichkeit zu künden? Muß er sich aber abwenden von dem modernen Staat und der offiziellen Religionsform, so braucht er sich doch deshalb nicht abzuwenden von den ersten Lebensfragen der Nation. Es muß das oberste Bestreben

des Künstlers sein, die Kunst zu einer nationalen Angelegenheit zu machen; dazu muß er aber vor allem sich selbst in den Dienst der Nationalidee begeben.

Das oberste künstlerische Objekt ist naturgemäß der Mensch, und zwar für die darstellende Kunst dessen körperliche Erscheinung. Wie die Poesie das Anschauliche als Mittel benützt, soviel in ihrer Möglichkeit liegt, andeutet, so wird das Begriffliche zum Mittel derselben Art für Malerei und Skulptur. Es soll aber nicht Zweck des Sinnlichen sein; ein Madonnenbild soll nicht auf Reflexionen über Mutterglück oder die Empfindungen der Mutter Gottes führen. Das Geistige (es ist die Idee, nicht das Begriffliche, obgleich dieses im allgemeinen als identisch mit dem Geistigen gilt, während es doch auch nur Äußerung, Manifestation ist) ist selbst die sinnliche Erscheinung und wird mit dieser eingesogen. Es soll doch jemand versuchen, den Ausdruck eines der Selbstbildnisse Rembrandts, die man mit Recht vorzugsweise als die Malerei des Geistigen bezeichnet, im Begriffe wiederzugeben! Wer da nicht bloß schaut, sondern über Gefühle, Gedanken und Charakter des Objekts reflektiert, hat ebensolches Kunstverständnis wie derjenige, der sich aus der „Eroika" den Roman eines Helden konstruiert, statt zu hören und nichts als zu hören. Wäre der Begriff der unmittelbare und adäquate Ausdruck des Geistigen, der Idee, müßte also erst er hinter dem Kunstwerk gesucht werden, dann gehörte Kunst auf die Stufe der Taschenspielerei oder der Künstler ausgelacht.[1] Der Idealismus und seine vertiefte Vernunft- und Wirklichkeitsauffassung ist allein imstande, der Kunst und ihrer Möglichkeit in der Theorie gerecht zu werden.

Die Idee belebt das Objekt; deshalb ist das Kunstwerk fähig, den gewaltigen Reichtum eines lebendigen Daseins mit geringen Mitteln festzuhalten, anzudeuten, zu symbolisieren. Rhythmisieren, Wesensmerkmale für eine Mannigfaltigkeit geben, Gebiete fest zu umgrenzen: das ist der Sinn alles Begreifens, also auch der Kunst. Normen des Lebens und des Lebendigen zu geben, ist die Aufgabe der

[1] Dahin geht die Tendenz von Berlioz' «Sinfonie fantastique» mit ihren Opiummotiven. Es wäre doch interessant, wenn ein Musikverständiger daraus oder aus einem Straußschen Werk die unbekannte begriffliche Grundlage konstruierte! Oder gar, wenn mehrere den Versuch machten,: man könnte sein blaues Wunder erleben!

Kunst; darum ist das Lebendige vom Menschen abwärts, im Maße als wir es kennen, Objekt der Kunst. Es ist kein Zufall, daß dem Germanen Rembrandt die Erscheinung seines Selbst das höchste Kunstobjekt ist; diese Kunst ist Vorläuferin des subjektiven Idealismus. Daneben hat aber die Malerei noch eine andere, mehr subjektive Aufgabe: sie gestaltet subjektives Leben, nämlich das Verhältnis jeden Subjekts zum Objekt, das Schauen. Das Objekt ist dabei nur Träger der Anschauung, nicht aber typischer Ausdruck eines eigenen inneren Lebensprinzips. Das Mittel dieser Aufgabe ist die Farbe; für sie ist also das dargestellte Objekt an sich gleichgültig: es hat keine eigene Spontaneität, kein Leben, es reflektiert bloß die subjektive Idee (Anschauung) des Künstlers. Wenn die neuere Malerei diese Seite ihrer Aufgabe fast allein zu kennen scheint, so ist es nicht zu verwundern, daß sich die entsprechende Auffassung auch in der Plastik findet und hier auch neues Leben erzeugt hat. Der Impressionismus der Plastik wird aber mehr oder weniger Episode bleiben. Plastik hat in der Wirkung sehr vieles mit der Malerei gemein: die Bildfläche[1], die hier zwar eine nur ideale ist, das Ausdrücken von Formen durch Farben- und Lichtverhältnisse. Die Farbe ist aber hier abstrakt und besteht meist aus Beleuchtungsstufen derselben Qualität. In ihnen spielt schon das Wesensmerkmal der Plastik mit: die Verwendung der dritten Dimension, die das Tastgefühl des Auges und das assoziierte allgemeine Getast zur Bildwirkung, denn um eine solche handelt es sich in der Plastik, mitverwendet. Die Plastik braucht die Raumanschauung nicht erst zu erzeugen, sondern sie hat dieselbe schon als ihr Mittel. Darum tritt jene subjektive Aufgabe der Malerei bei ihr in den Hintergrund; sie zeigt nicht das Leben, den Geist in seinem Verhältnis zum Objekt, sondern in seinem Leben im Objekt: sie lehrt den Geist, das Lebensprinzip kennen, welches die Form des Objekts ausdrückt. Darum beschränkt sich Plastik wesentlich auf die menschliche Gestalt, weil hier allein die Form in ihrer scheinbaren Zufälligkeit Ausdruck eines einheitlichen, selbständigen, vernünftigen und spontanen Wesens ist. Nur in dieser Weise hat Plastik die Möglichkeit der transzendentalen Bedeutung; im menschlichen Leib sind objektiver Geist und objektive Form

---

[1] Vgl. Hildebrand, Problem der Form.

identisch. In der Darstellung des Unlebendigen geht Plastik in das Handwerk über: ein Ding zu vervielfältigen.

Die Architektur, in deren Dienst Plastik und Malerei entstanden sind, hat zur Plastik noch immer ein näheres Verhältnis als zur Malerei. Im Maße, als sich beide von ihr gelöst und verselbständigt haben, ist ihnen ihre eigene transzendentale Aufgabe und Möglichkeit erwachsen. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß die Erkenntnis und Betonung ihres dekorativen Charakters und Ursprungs auch ein Mittel ihrer Weiterbildung, ihrer Befreiung aus erstarrten Banden und Doktrinen sein könne. Aber ganz umkehren, nur dekorativ sein wollen, ist ihnen nicht mehr möglich und ist nicht wünschenswert.

Architektur ist die Plastik des t o t e n Dings; ihr Objekt ist ein allgemeiner, begrifflicher Zweck. Dieser steht hier ü b e r dem rein Künstlerischen. Das Gebäude hat einem allgemeinen Zweck zu dienen, und dieser ist auch der oberste Gesichtspunkt des Künstlerischen. Dieses grenzt also hier unmittelbar an das Rationale: die zweckmäßigste Erscheinung zu finden. Der Zweck wird zum Träger der durch ihn bedingten rein sinnlichen Erscheinung, der künstlerischen Idee. Es ist das Kennzeichen des echten Kunstwerkes, den allgemeinen Zweck in der künstlerischen Idee so aufzulösen, daß beide zu einer unlöslichen Einheit werden. Die Idee ist noch mehr als Zweckmäßigkeit; sie hat ihre eigene Aufgabe und ihre eigenen Gesetze nach Art der subjektiven Seite der Malerei. Hier sind Malerei und Plastik miteinander verwandt. Der reine Rationalistenstandpunkt des neuesten Kunstgewerbes, welcher die Zweckmäßigkeit schlechthin zum Maße des künstlerischen Wertes und das vornehme Material am Ende zum Prinzip der Schönheit macht, ist eine bloße Übergangserscheinung, Negation und Reaktion gegen den Archaismus der vorhergehenden Periode, in der Zweck und Erscheinung, deren letztere bewußt irgend etwas anderes vorkünsteln, vortäuschen und verdecken sollte, überhaupt keinen Zusammenhang mehr hatten. Die Plastik ist die Blüte der Architektur und des Kunstgewerbes, aus ihnen erwachsend und ihren Zwecken dienend, aber über sie hinausweisend in das Reich der Freiheit jenseits aller allgemeinen Zwecke. Durch die Plastik wird die tote Materie zu einem b e l e b t e n Objekt, zum adäquaten objektiven Ausdruck einer unendlichen Idee, während die Architektur als solche in den

Schranken des Allgemeinen, den Gesetzen des Materiellen bleibt. In der Plastik hat sich die Architektur selbst erlöst von ihrer Beschränktheit: hier hat die Materialität des Mittels, an die sie in der Architektur gebunden war, wirklich überwunden, nämlich organisiert, zum objektiven Ausdruck einer transzendentalen Idee gemacht.

In jedem guten Werke der Architektur ist der Zweck zu sinnlicher Erscheinung gelangt; die Zweckmäßigkeit ist darum noch nicht Schönheit schlechthin. Wohl aber hat die Ineinsbildung von Zweck und Sinnlichkeit, also die Überwindung nicht bloß des Materials, sondern auch des allgemeinen Zwecks durch die Idee, diesen in das Reich der Schönheit erhoben. In der sinnlichen Erscheinung, deren Wirklichkeit nicht in objektiv materiellem Dasein, sondern in der Teilnahme des Schauenden besteht, ist eben durch diese Teilnahme das unendliche, transzendentale Moment hinzugekommen. Reine Sinnlichkeit ist der Gegensatz alles Objektiven und Materiellen. Sie ist Produkt des intensiven, persönlichen Lebens und Fühlens, der gesteigertsten Bildung, vermöge deren alles Objektive im unendlichen Selbste überwunden und aufgelöst wird. Erst durch diesen Akt gelangt das Objekt über seine Beschränktheit hinaus; seine objektive Wesenheit wird vernichtet; es selbst wird zur Form, in der sich das Unendliche selbst gestaltet, reflektiert und so bewußt und gewußt wird. Diese ideale Einbildung der Selbstheit in das Objekt als dessen unendliches Wesen ist Sinnlichkeit.

Es geht daraus schon klar hervor, daß reine Sinnlichkeit als solche auf objektive Weise nicht existiert. Sie ist eine begriffliche Abstraktion, die der absoluten Spontaneität entspricht. Es muß immer ein Objekt Träger derselben sein. Reine Sinnlichkeit ist eine höchste Lebenswirklichkeit, wenn sie das wesenbestimmende, herrschende Moment einer Handlung, eines Objekts ist. So bleibt sie in Zusammenhang und Wechselwirkung mit allen Lebensgebieten, allen andern Wirklichkeiten; sie kann überall und zu jederzeit sich geltend machen. Sie hat zu den andern Lebenswirklichkeiten nicht ein geometrisches, sondern ein dynamisches Verhältnis. Darum ist sie auch da vorhanden, wo sie auf ein Minimum eingeschränkt ist, wo sie nur zufällige, unwesentliche Erscheinung eines Allgemeinen ist. Im Maße, als sie über das Allgemeine herrscht, hat in der

teilnehmenden Persönlichkeit — denn in der Teilnahme derselben besteht allein die Wirklichkeit, also in der Art und dem Grad, das Bewußtsein zu gestalten, Motiv zu sein — die eigene Spontaneität über Abhängigkeit und Passivität gesiegt. Die letztere bleibt Wirklichkeit: ethische Beziehung, Leben mit der Umgebung, Übereinstimmung mit ihr, zuletzt die Möglichkeit, die eigene Idee in der Umgebung zu verwirklichen; aber sie ist nicht mehr Zweck, nur noch Mittel, Gestaltungsmöglichkeit.

12. Die reine Sinnlichkeit und die Wissenschaft.

Die Wissenschaft kann nur diejenige Sinnlichkeit analysieren, welche einem Allgemeinen Gestalt gegeben hat, nicht zwar das Zufällige, Subjektive der Erscheinung, als vielmehr das Wesenhafte darin — also wiederum nur das Allgemeine, Begriffliche. Sie sucht zwar auch das Zufällige zu begreifen, dadurch daß sie es als aus gegenseitiger Beeinflussung verschiedener Wesenheiten entstanden denkt; durch ihre Kompositionsmethode (Isolation und Superposition) ist sie in der Lage, eine ihrem Prinzip nicht entsprechende Erscheinung als bedingt durch ein fremdes Prinzip und eine fremde Wesenheit zu erklären. Dadurch wird die Erscheinung eine Zusammensetzung aus Elementen, wobei aber das Prinzip der Zusammensetzung selbst unzugänglich bleibt. Also nicht als Ganzes, nicht die Qualität und Idee der Erscheinung ist Objekt der Wissenschaft, wohl aber das Element (ein Begriff!) in einer derartigen Allgemeinheit, daß das Sinnliche dabei immer nur als zufällige Begleitvorstellung gilt. Mit andern Worten: das Sinnliche ist nicht und kann nicht sein Objekt der Wissenschaft. Ein durch eine Schwingungszahl definierter Farbwert ist dadurch nicht Empfindungswert; er ist nur die postulierte Norm eines solchen. Die wirkliche Empfindung aber hängt — wie die Wissenschaft gemäß ihrer Methode sagt — von einer solchen Menge von Bedingungen (wesentlich aber von der transzendentalen Selbstheit) ab, daß jene Definition nur noch die Bedeutung eines Gliedes der Methode hat. Eine Sinnesimpression ist eine ideale Einheit, deren Teile vom Ganzen, von der Idee, welche der Wissenschaft unzugänglich ist, verursacht wird. Das Element aus dem Organismus herauslösen, heißt sein sinnliches Dasein verändern, die Hauptbedingung seiner Wirklichkeit, die Idee, den Zusammenhang vernichten.

Die Wissenschaft sollte stolzer und bescheidener zugleich sein, einsehen, daß ihr Ziel der Begriff und ihr Mittel der Begriff ist. Glaubt man wirklich in den Begriffen, welche Kants „transzendentale Ästhetik" ausmachen, die Sinnlichkeit zu haben? Deren begriffliches Wesen allenfalls, aber sonst nichts. Raum und Zeit zu Grundlagen der Sinnlichkeit (statt der Ästhetik, der Lehre von der Sinnlichkeit) machen, heißt Sinnlichkeit auf Begriffe gründen, wobei Kant doch grundsätzlich ausspricht, daß „Anschauungen", also Sinnlichkeit die Grundlage alles Wissens, das Objekt, der Zweck aller Begriffe sein soll. Die „reinen apriorischen" Anschauungsformen und mit ihnen ihre Objekte sind Abstraktionen, Gebilde und Elemente der Methode. Das Element ist das letzte Ergebnis der Wissenschaft; es ist nicht sowohl Wirklichkeit, vor allem nicht eine „sinnliche" Wirklichkeit (man denke nur an die Elemente der Geometrie!), sondern die begrifflich-methodische Norm. Daß die Wissenschaft glauben kann, die wahre Wirklichkeit unmittelbar und adäquat zu erfassen und zu erschöpfen mit ihrem Begriff, ist ein Zeichen ihres Materialismus, oder ethisch gesprochen: ein Zeichen der Herrschaft der Durchschnittlichen, der sozialistischen Nivellierung.

Die Kunst hat alle die höheren Lebenswirklichkeiten zum Gegenstand; vor allem jenes weite Gebiet der Sinnlichkeit ist nur ihr zugänglich, nur von ihr abhängig. Dieser Satz ist paradox, solange man der Kunst geometrisch ein eigenes Lebensgebiet zuweist, selbst wenn man sich bemüht, dieses Gebiet zu erweitern; dieser Satz ist paradox, solange das Leben derart unorganisiert ist und anarchisch in einzelnsten kleinen Zielen und Zwecken verläuft, solange also das Leben nicht national organisiert und mit dieser Organisation der Persönlichkeit eine freie Entwicklungs- und Wirkungsmöglichkeit gegeben ist, solange endlich der Künstler ein Handwerker unter Handwerkern ist, statt Prophet, Führer und Spitze des gesamten geistigen Lebens zu sein.

Die Wissenschaft kann das Kunstwerk nach allen Seiten hin analysieren, in seine Wirklichkeitsbestandteile zerlegen; was herauskommt, sind die Wirklichkeiten der Wissenschaft, z. B. die Technik des Werks oder die historische oder sonstige Bedeutung des Objekts, nicht aber die Wirklichkeitselemente des Kunstwerks — immer unter dem grundsätzlichen Gesichtspunkt, daß die Welt der Dinglichkeit (und also des Begriffs) weder die einzige noch die oberste

Wirklichkeit, nicht einmal die einzige objektive Wirklichkeit sei, da beispielsweise eine Farbempfindung für alle oder einen ganzen Kreis gleichgebildeter Individuen sich verändert, wenn die Umgebung der Farbe oder die Beleuchtungsverhältnisse andere werden, ohne daß der substantielle Träger der Farbe sich verwandelt. Schiebt die Wissenschaft solche Wirklichkeiten als subjektiv bedingt — in Wahrheit sind sie objektiv, soweit mehrere Individuen an ihr teilnehmen — von sich ab, so sind sie deshalb nicht minder Wirklichkeiten. Jedenfalls stehen die Wirklichkeiten der Kunst und der Wissenschaft in enger Beziehung durch ihren gemeinsamen Grund, das Leben. Unter sich haben sie kein einfaches Kausalverhältnis.

Die darstellenden Künste stehen durchweg in naher Beziehung zur Geometrie; das oberste Prinzip beider ist der Raum. Fast unwillkürlich haben die Künstler der Renaissance ihre Kunst auf Geometrie zu basieren und durch diese begrifflich lehrbar zu machen gesucht. In der Tat hat ihr Stilprinzip nahe Verwandtschaft mit der geometrischen Betrachtung der Dinge. Ihr Kunstwerk ist ein in sich abgeschlossenes „Ding", dessen Plastik wesentlich durch die innerlichen Relationen hervorgebracht wird. Die Beziehung der Dinge untereinander, deren Gesamtheit der Raum ist, also das Kompositionsprinzip ist die Linie. Aber schon die Architektur geht, sobald sie reichere und malerische Wirkungen erstrebt, vor allem im Barock, über die einfachen Proportionen hinaus, d. h. diese müssen als ideale gefaßt und auf eine ideale Fläche, das Gesichtsfeld, bezogen werden, sobald eine Front aus mehreren Flächen von bedeutenderen Tiefenunterschieden besteht.

Auf solche Weise löst allmählich die äußere Relation die innere ab, d. h. das Ding wird durch seine äußeren Relationen dargestellt und hat seine Bedeutung in ihnen. Dieses Kunstprinzip des Impressionismus hat erst die neueste Zeit konsequent ausgebildet, wennschon es von jeher Moment jeder Kunst war. Für Michelangelo ist die Zeichnung noch die Grundlage der Kunst; im Zusammenhang damit steht auch im übrigen seine Grundlegung der Kunst durch die Anatomie. Aber er hat die geometrische Strenge und mit ihr das klassische Prinzip der Renaissance gesprengt. War in ihr schon die zahlenmäßig angebbare Proportion ein bloßes, der Vielheit der Bedingungen wegen kaum erfüllbares Postulat, so entfernt sich das Einheitsprinzip bei Velazquez und Rembrandt von jeder möglichen wissenschaftlichen Formulierung.

Die Linienperspektive ist somit auch nicht eine Naturnotwendigkeit oder ein Produkt aus apriorischen Axiomen; sie ist vielmehr ein Ergebnis der Entwicklung. Weil wir ihr entsprechend sehen gelernt haben, dünkt uns auf den ersten Anblick alles, was ihr nicht entspricht, als falsch, widernatürlich. Aber weder die Japaner, noch die Griechen (in ihren Reliefs), noch die Maler des frühen Mittelalters haben ihre Darstellungen, die keineswegs unserer Linienperspektive entsprechen, als falsch oder nur mangelhaft empfunden: sie haben dargestellt, wie sie sahen und wie sie dargestellt haben, so haben sie gesehen.

Die Linienperspektive, wie sie sich im 14. und 15. Jahrhundert entwickelte, ist Grundlage unserer Darstellungsmittel geblieben; sofern aber die Darstellung selbst von der Linie zu Farbe und Licht als höheren Prinzipen übergegangen ist, hat sich die Perspektive von der geometrischen Strenge befreit und ist ein bildsames Mittel in der Hand des Künstlers geworden. Ein Bild braucht nicht mehr den Regeln der Geometrie zu entsprechen, weil wir die Wirklichkeit nicht allein durch Geometrie definieren; es muß aber unserm Wirklichkeitssinn entsprechen.

Nachdem die Malerei die Farbe zu ihrem ausschließlichen Darstellungsmittel genommen und Linie, Licht und Raum durchaus zu Funktionen derselben gemacht hat, kommt die Optik in eine Art methodologischen Verhältnisses zur Malerei. Aber hier wird das Verhältnis der Wissenschaft zur Malerei erst recht deutlich. Wenn auch am Anfang der modernen Malerei ein bedeutender Aufschwung der Optik parallel geht, so verdient doch die Malerei in jeder Hinsicht die Priorität. Sie sind beide Gewächse desselben Kulturbodens; aber ihre Beziehung aufeinander wird erst durch die Reflexion geschaffen. Dabei entspricht die Optik durchaus nicht völlig den Bedürfnissen der Malerei, bzw. deren Ästhetik; die Goethesche Farbenlehre, die solchen Zwecken entsprang, aber dem Streben der Wissenschaft nach allgemeiner Verwendung der mathematischen Methode nicht Genüge tat, wäre in weit höherem Maße geeignet, die Kunst und die Wissenschaft zu verknüpfen. Wenn irgendwo, so sind in dieser Farbenlehre Gesetze der Sinnlichkeit, also eine wahrhafte Ästhetik gegeben. Das Ansich der Farbe ist Postulat genau so wie das Ansich jedes Objekts; nur hat die Theorie des Impressionismus diese Tatsache dem allgemeinen Be-

wußtsein nahegebracht. Ansichseiend wirkt eine Farbe nur unter Umständen, die in der Wirklichkeit nie vorkommen, nämlich wenn ein durchaus homogener Farbstoff unter gegebener und gleichmäßiger Beleuchtung das ganze Gesichtsfeld erfüllt. Es ist klar, daß man es dabei mit einer Abstraktion zu tun hat. Übrigens ging das Streben Böcklins nach dieser Farbe. Die letzte Konsequenz dieses Postulats wäre Farblosigkeit. Es folgt daraus, daß alle Farbempfindung Relation ist, daß mithin eine ästhetische Optik dieser Tatsache gerecht werden müßte, daß es sich in ihr nicht um Farben, sondern um Farbempfindungen handeln müßte, deren Elemente durchaus vom Ganzen der Impression abhängen. Die wissenschaftliche Optik hat die Forderung der Relationen in weitgehendster Weise erfüllt, da die Zahlenreihe aus lauter Relationen besteht; sie trägt aber der Qualität, dem subjektiven Anteilnehmen keine Rechnung. Durch qualitative Normen (Grundfarben) würde die Optik dem Reichtum des Sichtbaren jedenfalls eher gerecht als dadurch, daß sie dasselbe einfach unter Vernachlässigung der Qualität durch ihre Schwingungshypothese als eine Zahl definiert. Mit der neuesten, auf die Elektrik gegründeten Optik scheint die Ästhetik überhaupt nicht ins Verhältnis zu kommen.

In der Relation (Kategorie der Wechselwirkung) ist alle objektive Wirklichkeit beschlossen. Wirklichkeit, das Wirkende, ist das Wesen als Gegensatz der ansichseienden Formen (Substanzen), durch welche das Sein zerlegt und begriffen wird. Der Begriff und seine Erscheinung, das Ding, sind Resultat der Gestaltung des Seins durch die logischen Formen. Ihr Inhalt, das Gegenständliche, aber ist Relation auch dann, wenn es durch die Formen substantielle Gestalt erhalten hat, denn wahrhafte Substanz, nicht durch Gegensatz und Relation bestimmte Wirklichkeit, die darum auch begrifflich nicht adäquat ausdrückbar ist, ist das Selbst durch seine transzendentale Wurzel. Relation aber ist das zeitlose Moment der Bewegung. So ist das Ding die typische, normative Anordnung einer Mannigfaltigkeit von Beziehungen oder zeitlosen Bewegungen. Die Wirklichkeit des Dinges besteht also darin, Funktion einer Bewegung zu sein. Das Ding ist das Prinzip der Einheit, während das andere Moment der Bewegung, die Zeit, das Prinzip der Vielheit ist. Das Selbstbewußtsein ist die rhythmische Synthese der Einheit und Vielheit; es gibt der Bewegung,

der objektiven Wirklichkeit, Sinn und Idee. Dagegen verlieren sich bei einseitiger Ausbildung eines jeden der beiden Wirklichkeitsmomente zum alleinigen Weltprinzip jeweils beide ins Nichts, entweder in die mystischen Abgründe des Subjekts oder in die seichten Gewässer des Materialismus: Anarchismus hüben und drüben, der nur deshalb nicht zum absoluten Nichts führt, weil die Konsequenz ein weltfernes Ideal bleibt und nicht zum Motiv der Lebensgestaltung wird, eine Wirklichkeit, die sich auf das Katheder, allenfalls auf die Studierstube beschränkt, aber keine allgemeine Lebensmacht wird. Das allgemeine Leben wird seinem ideen- und zwecklosen Vegetieren überlassen.

Das Ding ist die Rhythmisierung des Seins, die Gestaltung des Objekts nach dem Formalprinzip des Selbst, der Substanz. In ihm sind jene beiden Seiten der Aktivität und der Passivität auf objektive Weise im Gleichgewicht; es ist die substantielle Einheit, welche die Vielheit der Relationen in sich trägt und sie repräsentiert. Im Ding hat sich der Rhythmus in allgemeinster, objektivster Weise manifestiert: die Bewegung hat sich in ihm als ruhende Wesenheit niedergeschlagen als Ursache ihrer selbst. Die Sinnesqualitäten, das Gebiet der anarchischen Vielheit und unendlichen Subjektivität, haben in der dinglich-begrifflichen Form ihr Stil- und Anordnungsprinzip, ihr Gesetz, durch das sie zu objektiver und allgemeiner Wirklichkeit gelangen.

In der Malerei wird das Ding durch eine seiner Relationen, seine Erscheinung fürs Auge allein repräsentiert. Je mehr sich die Malerei ihrer Mittel und Möglichkeiten bewußt wird, desto intensiver wird ihr Wirklichkeitssinn, desto größer ihre Gestaltungskraft. Alle aus der Reflexion und dem begrifflichen Dasein (Zweck) der Dinge erwachsenen Zutaten und Merkmale bleiben weg; das Kunstwerk lebt in reiner Sinnlichkeit jenseits des Begrifflichen. Der Künstler lehrt durch das Werk eine neue Art zu schauen und verschafft damit seiner Idee allgemeine Wirklichkeit. Dabei muß er allerdings auf das ernste Verstehenwollen und Entgegenkommen des Beschauers rechnen. Dem Philister, dem nur das Wirklichkeit ist, was er schon kennt, der alles an seinen Begriffen mißt und nach seinen beschränkten Begriffen sieht, ist der schwerste Mangel an jeder Kunst, besonders aber an der ihm noch ganz fremden modernen, daß sie mit seinen Wirklichkeiten, die er für absolute

hält und durch die Zustimmung von seinesgleichen zu halten berechtigt ist, nichts mehr zu tun hat. Seine Wirklichkeit ist so beschränkt wie sein Sehen, wie sein ganzer Lebenszweck. Was dem Menschen Wirklichkeit ist, ist das Maß dessen, wieweit er den Mitmenschen eine Wirklichkeit ist, das Maß seines (ethischen) Wertes. Aus den gewaltigen Predigten Meister Eckeharts klingt es wie ein Grundthema: Ihr tragt doch alle Wirklichkeit dem Wesen nach in euch!

Darum aber lehrt der Impressionismus auch nicht die Dinge sehen, wie sie an sich sind; denn dieses Ansich ist theoretisch ein reines Postulat; praktisch dagegen ist es dasjenige, über das die Kunst gerade hinaushelfen soll: das allgemeine, begriffliche Wesen der Dinge, demgegenüber das persönliche Anteilnehmen zum ganz bedeutungslosen Moment herabsinkt. Auch lehrt der Impressionismus nicht sehen, wie das Kind sieht (Stevenson). Das Kind sieht nur und ist sich nur bewußt dessen, was es weiß; es erkennt nur das, worauf seine Aufmerksamkeit durch Vernunft gelenkt ist. Es sieht also nur nach seinen ganz beschränkten Zwecken; was nicht klar in seinem Bewußtsein wird, sieht es so wenig wie der Erwachsene. Es ist ein Unglück für die idealistische Kunst, daß der erkenntnistheoretische und psychologische Materialismus ihr die Theorie liefern soll; es ist läppisch, vom Manne zu verlangen, in irgendeiner Beziehung, geschweige denn in der Kunst, zum Kinde zu werden.

Das impressionistische Sehen setzt im Gegenteil höhere Wirklichkeitskenntnis voraus als irgendein anderes. Es ist ihm zwar gleichgültig, was die Dinge für irgendeinen Zweck oder Begriff bedeuten; es will ein solches Wissen zwar nicht geben, aber es setzt dasselbe voraus. Erst über der Erkenntnis der allgemeinen Bedeutung der Dinge erhebt sich das künstlerische Schauen; andernfalls könnte die Malerei des Dinges überhaupt entbehren und die reine Farbensymphonie geben. Der impressionistische Grundsatz ist: das im impressionistischen Sehen geübte Bewußtsein vollzieht die räumliche Synthese, also das Schauen der Dinge aus dem nur auf dem Prinzip der Farbe ruhenden Kunstwerk, also aus dem, was nur fürs Auge ist, viel vollkommener und gewinnt eine viel intensivere Wirklichkeitsanschauung als unter Beihilfe der aus begrifflicher Erkenntnis der Dinge erwachsenen Merkmale. Begriffliche Reflexionen und Konventionen sind darum auszuscheiden.

Historisch läß sich übrigens das Neue auch hier als eine Entwicklung vorhandener Ansätze dartun. Der Quantität, den andern Kategorien unzugänglich bleibt nur das Persönliche, Transzendentale, nicht aber eine ganze Entwicklungsphase. Der Moderne ist Analytiker. Während die ältere Kunst das einzelne Ding als solches durch seine inneren Beziehungen auffaßte und darstellte und dann eines ganzen Apparates bedurfte, aus einer Vielheit der Dinge eine Einheit zu machen, die äußere Beziehung also künstlich hinzubringen mußte, ohne doch damit ganz über die vorhergehenden Abstraktionen hinauszugelangen, so faßt der Moderne die eigene Wesenheit des Einzeldinges, welche sein Zweck ist, nicht mehr abstrakt, begrifflich auf, sondern von vornherein als Teil des Raumes, als Beziehung zur Umgebung, zum Ganzen, von der seine Erscheinung, sein sinnliches Wesen bestimmt ist. Insofern entspricht jedenfalls die moderne Kunst dem Gesetze der Einheit am ersten, weil ihre Mittel die einfachsten sind. Der Wert einer Kunstrichtung hängt aber nicht ab von ihren Mitteln, sondern von ihren Ideen und deren Erzeugern; die Einheit der Idee, der Sieg des freien Geistes über die Natur (Fr. Schlegel) ist Ziel und Maßstab jeder Kunst. Darum hat moderne Kunst als solche nichts voraus vor der Vergangenheit; sie ist nur die unserer Zeit angemessene Kunst.

In seiner höheren, vom Getast mitgebildeten Wirklichkeit ist das Ding Ausdrucksmittel der Plastik. Was sie an Möglichkeiten gewinnt durch ihre Wirkung auf das Getast (hauptsächlich in den Muskelempfindungen des Auges, der Linse, des stereoskopischen Sehens bestehend) büßt sie zugleich durch ihre Einfarbigkeit ein. Sie bedarf der Farbe nicht, denn ihre Aufgabe ist nicht, die allgemeine Wirklichkeit handwerksmäßig zu kopieren, sondern in den Formen des Dinges feste Verhältnisse (Typen) des Lebens, der Bewegung zu geben, die Bewegung, das innere treibende und gestaltende Prinzip in den erscheinenden Massen-, Linien- und Lichtverhältnissen zum Ausdruck zu bringen. (Ob und wieweit die Farbe in der Plastik Verwendung finde, ist konventionell bedingt; es wird nicht leicht ein rationeller Grund anzugeben sein, weshalb sie nicht verwendet werden dürfe. Im allgemeinen aber hat die Farbe in der polychromen Plastik nur unterstützende, untergeordnete Bedeutung.) Wenn sich das plastische Kunstwerk auch auf eine oder einige wenige Bildebenen beschränkt (Hildebrand, Problem

der Form), so ist doch die Unmittelbarkeit der dinglichen Wirkung, die Wirkung auf das Getast, ihr wesentlicher Unterschied von der Malerei.

Während die Malerei an der Mannigfaltigkeit des Objekts noch festhält und dieselbe durch Symmetrie und die übrigen rhythmischen Prinzipe ordnet und beherrscht — sofern sie es nicht tut, wie im Bildnis, unterliegt sie denselben Gesetzen wie die Plastik — vereinfacht diese und hat im Einzeldinge ihr eigentümliches Stilprinzip (abgesehen von der malerischen oder Gruppenplastik, welche ihrerseits wieder Gesetzen der Malerei folgt). Alle äußere Relation ist aufgehoben, je mehr sich die Plastik von der Architektur emanzipiert. Das Ding ist durch seine festen inneren Verhältnisse rhythmisiert. (Das ganze Stil- und Kunstgefühl der italienischen Renaissance scheint übrigens seinen Charakter von dem Verhältnis der darstellenden Künste zur Architektur zu haben. Daher waltet auch in der Malerei nicht nur dekorative, sondern geradezu der plastische Sinn vor. Unsere Aufgabe in dieser Richtung soll nach keiner Seite Reaktion sein: das plastische Werk kann an sich sehr wohl in seiner abstrakten Einzelheit vollkommene Erscheinung eines Ideals und doch dekoratives Element eines architektonischen Kunstwerkes sein, wodurch seine eigene Bedeutung gesteigert wird. Es kann die Spitze, der Sinn eines architektonischen Werks sein, das sich im plastischen Werk zur Blüte entfaltet, auf das alle Massen-, Linien- und Lichtverhältnisse hinweisen wie Tempel und Cella auf das Götterbild.)

Es ist nun klar, daß es sich nicht darum handeln kann, das Ding, welches durch allgemeine Zweckmäßigkeit gestaltet und begriffen ist, zwecklos (als Schein in einer den allgemeinen Zwecken nicht entsprechenden Materie) nachzuahmen. Das Ding, sofern es Kunstwerk sein soll, muß ein Ideal objektivieren, zur unendlichen Idee und Freiheit hinleiten. Zwar kann die Malerei vermöge ihrer Aufgabe, die hier die subjektive genannt ist, an verhältnismäßig bedeutungslosen, d. h. alltäglichen Objekten das Auge bilden, ihre Idee verwirklichen; doch, sofern es auch ihr darum zu tun ist, ein selbständiges, inneres, ansichseiendes Wesen in der Sinnlichkeit auszudrücken, bedarf auch sie desjenigen Dinges als Objekt ihres Interesses, welches allein unter allen Ausdruck eines selbständigen inneren Wesens ist: des organischen, hauptsächlich menschlichen Leibes. Das lebendige Ding also ist vermöge seines Lebens, des in ihm wirkenden

göttlichen Funkens, oberstes Kunstobjekt; es allein ist wahrhafte Ursache seiner Äußerungen, seines Äußeren, seiner Bewegungen. Die Verhältnisse der Teile des Leibes zueinander, die eben das Wesen dieser Teile ausmachen, sind die ruhende Erscheinung jenes inneren Wesens und Wollens: sie geben die Bewegung des Körpers, die Handlung, nämlich die Beziehung seiner sämtlichen Teile und Organe auf die künstlerische Idee, die aber eben als Idee des Objekts, als dessen eigenes Lebensprinzip objektiv erscheint.

Im Leib ist das innere, ansichseiende Wesen äußerlich geworden. Dieses Wesen ist in unentwickelter Form, in welcher es immerhin schon erkennbar und mitteilbar geworden ist, als bestimmtes Gefühl oder Trieb, Ursache, Substanz des Leibes, der sinnlichen Manifestation. Die Reflexion des Inneren gegen das Äußere, beruhend auf dem Gegensatz der Bewußtseinselemente, nämlich der Gehörsempfindungen gegenüber den vereinigten Gesichts- und Tastempfindungen, ist die Urform des Anthropomorphismus, die Form der Vernunft und ihrer Kategorien, wie auch die Form des Erscheinenden: der Dinge.

Während nun hauptsächlich in der Landschaft und andern Gebieten der Malerei das Werk nur der subjektive Ausdruck, der Spiegel der eigenen, in Sinnlichkeit, im Schauen sich äußernden Innerlichkeit ist — es ist kein Zufall, daß gerade diese Kunst wesentlich dem Norden angehört —, so wird im Maße, als der Leib ausschließliches Darstellungsobjekt ist, das Objekt zum in sich geschlossenen autonomen Ausdruck einer Idee, welche als vernünftige Innerlichkeit des Objekts sich setzt. So ist die Plastik (von der Poesie abgesehen) die objektivste aller Künste.

Wenn Hildebrand das Wesen des Dinges (Form) in diesem Sinne als Funktion der Bewegung begreift, so ist damit nur das Urwesen des Objekts, der Anthropomorphismus berührt, wie ihn alles Erkennen, also auch die Wissenschaft handhabt. Typische Setzung des Wesens durch Kunst kann demnach nur da stattfinden, wo wirklich die Bewegung und das Äußere einer unendlichen Innerlichkeit entspricht, die mit dem begrifflich Äußeren nicht identisch ist: im Organismus des freien Vernunftwesens. Alle Gestaltung nach allgemeinen Zwecken, wobei das Werk Ausdruck einer allgemeinen Idee ist — auch das Wesen des Rades ist Funktion einer Bewegung, des Rollens, aber es ist nicht Ursache des Rollens,

sondern entsteht erst aus ihm als seinem Zwecke —, ist bloßes Handwerk, Technik. Die Bewegungsempfindung oder auch Ausdrucksbewegung des eigenen Innern wird im plastischen Werk in typischer Klarheit und Anschaulichkeit ins Bewußtsein erhoben. „Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat", der Mensch, „ist also eines Ideals der Schönheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig" (Kant, Kr. d. Urt., § 17).

13. Natur.

Zusammenfassend wird Natur als Gegenstand der darstellenden Künste, in gewissem Sinn auch als deren Zweck bezeichnet.

Der Begriff der Natur jedoch ist vielgestaltig wie das wechselnde Leben selbst; ja es gehört zu ihm unter Umständen auch, was aus allgemeinen Zwecken, also durch Technik entstanden ist. In letzterem Falle ist das Objekt nur Substrat seiner „natürlichen" Grundlagen, nämlich des Raumes, der Farbe, des Lichts, in denen sich der Zweck des Kunstwerkes manifestiert.

Sofern Natur zum Inbegriff alles Objektiven wird, kann sich keine Kunst einer größeren Natürlichkeit gegenüber einer andern rühmen. Im engeren Sinne aber substantiiert sich in diesem Begriffe eine bestimmte Lebenstendenz und Lebenswertung. Auf alle Fälle hat der Begriff bestimmte Bedeutung nur in dem Zusammenhang, in dem er gebraucht, d. h. durch dasjenige, was ihm entgegengesetzt wird. Natürlichkeit ist somit kein allgemeiner Wertmaßstab für Kunst, sondern für die synthetische Kraft der Persönlichkeit, durch die irgendeine Idee in allgemeine, „natürliche" Erscheinung tritt, ohne jedoch aufzuhören, Idee zu sein, d. h. auf Totalität und Unendlichkeit hinzuführen. Natürlich wird also die Erscheinung durch die Kraft, mit der sich die Idee dem Bewußtsein einbildet, durch den Ausdruck innerer Notwendigkeit.

Das Verlangen an den Künstler, sich der Natur hinzugeben, die Natur zu schauen und zu studieren als die Quelle seiner Kunst, ist im allgemeinen formal. Es bedeutet: der Künstler solle über die überlieferte Schablone der Schule hinausgelangen, er soll die historische Bildung überwinden, die Fesseln der Konvention, unter deren Form das Objekt allgemein ist, durchbrechen, um zu einem rein persönlichen Verhältnis zu ihm zu gelangen. Er soll das Objekt liebend durchdringen und ihm so die eigene transzendentale

Wesenheit ideell einbilden. Ein solches Verhältnis zur Natur bringt den Reichtum der Manifestation der Idee im Objekte, die wahrhafte Einheit von Idee und Wesen des Objekts: den Stil hervor. Dieser Art ist vor allem das Verhältnis Goethes zur Natur.

Dergestalt wird jedes einzelne Werk eine wahre, in sich neue und notwendige Synthese von objektiver Wesenheit und subjektiver Unendlichkeit; es gilt zunächst das Objekt als solches, in seiner Eigenart aufzunehmen und diese ohne Vergewaltigung zum Träger der Idee zu machen. Diese Möglichkeit liegt mit in der ursprünglichen Unbestimmtheit der Idee, deren Bildsamkeit und Anpassungsfähigkeit, die sich zuerst als ein höherer Intensitätsgrad im Verhältnis zum Objekt zeigt, bis die neue Quantität (Intensität) sich als neue Qualität offenbart. Wird dagegen der einmal gewonnene Ausdruck der Idee zur Konvention und Schablone für alle Objekte, wodurch die Idee selbst ihre Unendlichkeit einbüßt, so wird die Kunstform zur Manier. Manier ist dem Stil verwandt; auch sie stellt das Prinzip der Einheit in der Vielheit dar, sie kann sogar von wichtiger erzieherischer Bedeutung sein, sofern die Schule durch den nachgeahmten Stil des Meisters immerhin ein gemeinsames Bildungsniveau erreicht. Aber dieses Einheitsprinzip hat keine lebendige, ideale Bedeutung, sondern nur historische und pädagogische: es vergewaltigt das Objekt und kann Inhalt und Form nicht zu lebendiger Einheit durchbilden.

Die Analyse der naturalistischen Forderung, die Natur darzustellen, wie sie ist, löst die Forderung ins Nichts auf. Setze man immerhin eine solche ansichseiende Natur voraus, so ist auf alle Fälle eine Konvention ihrer Darstellung, das rein Handwerkliche für den Künstler erforderlich. Da zeigt sich denn sofort, daß das Ergebnis durchaus von dieser Technik abhängt. Es muß eine allgemeine Weise geben, z. B. das Dreidimensionale in zwei Dimensionen darzustellen. Ohne diese könnte der Künstler die Natur, wie sie ist, darstellen, solange er wollte, er könnte sich niemand verständlich machen. Dann sind die Zwecke und demnach unsere Erkenntnisse der Wirklichkeit von solcher Mannigfaltigkeit, daß die Darstellung notwendig wählen, vereinfachen, vor allem sich auf ihre Mittel besinnen muß. Das sind Dinge, die jedem Kinde am Ende klar zu machen sind, über die aber realistische und naturalistische Doktrinen mit Leichtigkeit hinwegkommen. Ge-

setzt, die Forderung habe überhaupt einen Sinn, — sie hat aber keinen, sofern es sich überhaupt um Kunst, nicht um technische Reproduktion nach allgemeinen Zwecken handelt, — so ist die Frage nach dem Wozu dieser Kunst schon durch Goethe — die zwei Bello — erledigt. Man stößt hier wirklich auf die berüchtigte Zwecklosigkeit des Kunstwerks, weil die Natur selbst und das Handwerk die Natur besser nachahmen als der Künstler. Oder soll die Kunst in den Dienst allgemeiner Zwecke treten? der Wissenschaft, wie Ruskin will, oder der Erinnerung an eine liebe Person? Die Photographie erfüllt solche Zwecke besser und billiger. Oder sollen die Ideen, die Zwecke des Künstlers von vornherein allgemeine sein? Die Naturwissenschaft wird ihm die Natur, wie sie an sich ist, liefern und die Soziologie die Ideen, welche er in seinem Werke darzustellen hat. Wozu aber dann das Werk, oder sein Anspruch, mehr zu sein als Diener jener allgemeinen Zwecke? Die Kunst wäre dann immer nur prekärer Ersatz der Wirklichkeit. Soll der Künstler das allgemeine Wollen veranschaulichen, den sozialen Zustand für den Historiker illustrieren, wie Taine will? Dem Positivismus wäre es beinahe gelungen, die Kunst mit Wissenschaftlichkeit zu töten.

Mit seiner allgemeinen, ansichseienden Natur postuliert der Naturalismus das persönlichkeitslose Subjekt, den Durchschnitt. Diesen hätte nach seiner Meinung der Künstler ideell, im Werke und zuletzt auch sozial, persönlich zu repräsentieren. Was sollte er auch, der dem Allgemeinen seine Kräfte für eine bestimmte Zeit zur Verfügung stellt, voraus haben vor jedem andern, der dasselbe tut?

Der Naturalismus als solcher hat eine negative Aufgabe: er zerbricht Fesseln, erstarrte und ausgehöhlte Konventionen. Weiter kann er nichts; alles andere ist Sache der freien Persönlichkeit, der Idee. Sofern er sich bei seiner Aufgabe auf die Wissenschaft als die Erkenntnis der wahren Wirklichkeit stützt, ist er ein barbarisches Produkt. Wenn die ansichseiende Natur Grund und Zweck der Kunst ist, so mag sie selbst interessanter sein, als wenn sie durch ein „tempérament" verunreinigt ist. Macht der Naturalismus die Persönlichkeit frei, so ist er wichtiger Kulturfaktor. Will er aber die Persönlichkeit zu einem tempérament herabdrücken, zu einem gerade noch geduldeten, in der Wissenschaft aber durchaus aus-

zuscheidenden subjektiven Momente, so macht er das Kunstwerk eben zu einem Stück verunreinigter Natur, die Kunst zu einer unreinen, ihrer Aufgabe niemals ganz gerecht werden könnender Wissenschaft. Diese Wissenschaft, obgleich ihre Idee einer hohen Philosophie entstammt, ist aber sowohl wie diese Kunst das Produkt der verwerflichsten aller Lebenstendenzen, gerade entgegengesetzt der ursprünglichen Idee: der Überwucherung des Starken und Gesunden durch die Massenhaftigkeit des Durchschnittlichen und des Unkrauts.

Was irgendwie stark und persönlich ist, löst sich in dem Begriffe des Naturalismus nicht auf, nicht Constable, nicht einmal Courbet, noch weniger Manet. Der Naturalismus fristet aber sein Leben jeweils in der Theorie noch lange, wenn er in der Kunst überwunden ist, bezw. nur die revolutionäre Seite großer Neuschöpfer war. Er ist so recht eigentlich das Produkt einer schwächlichen Reflexion, an sich kunstfeindlich. Seine Zerstörung macht nicht sowohl den Künstler frei, dessen Wesen gerade Freiheit, Autonomie ist, sondern das Publikum von einem Gewebe von Vorurteilen, die im Werke allgemeine Zwecke, nicht die Idee suchen ließen. Erst durch den formalen Idealismus, dessen Grundbegriff die Freiheit der Persönlichkeit ist, wird das Werk der Persönlichkeit in wahrem Sinne, d. h. in des Künstlers eigenem Sinne als Kulturfaktor begriffen. Die neuere Kunstkritik und Kunsttheorie, sofern sie gut ist, ist idealistisch, und sie ist gut, sofern sie idealistisch ist; denn Idealist ist immer die zu Freiheit und Selbstheit gelangte Persönlichkeit, und diese ist das Gute an sich.

Jede Wirkung ist ethische Wirkung schlechthin, bestimmendes und bildendes Moment des menschlichen Bewußtseins. Sofern ein Kunstwerk überhaupt wirkt — und ohne das ist es nicht Kunstwerk —, ist sein Dasein ethische Kraft. Das Werk der Freiheit soll zur Freiheit führen. Zugleich ist aber die Wirkung ein Festlegen der Passivität, ein Bestimmen und Binden der Teilnehmenden im Sinne der Idee. Diese erleiden durch den Zwang der Idee keinen Schaden, denn im allgemeinen haben sie keine eigene Freiheit zu verlieren, sondern nur einen höheren, freieren Lebenszweck zu gewinnen, nämlich das Ideal in sich einzubilden und in sich darzustellen. Das so entstehende Allgemeine ist der Unterbau für neue Ziele; auf ihm erhebt sich das neue Ideal und Werk der

freien Persönlichkeit. Die Art der Teilnahme an der Idee, das Maß der Freiheit ist idealer Wertmaßstab der Individuen.

Alles, was nicht aus Freiheit geboren ist, ist unkünstlerisch, selbst wenn es einen bildenden, pädagogischen Zweck hat. Es kann nicht helfen, das Objekt, die Welt zu überwinden, sondern es will dieselbe stabilieren. Dagegen kann die freie Persönlichkeit das erstarrte Objekt und mit ihm die begrifflichen Formeln lösen und mit neuem Leben durchdringen. Dadurch werden Typen der Wirklichkeit geschaffen. In diesem Sinn greift das Künstlerische weit über den üblichen Begriff von demselben hinaus in den Bereich des gesamten Lebens, auch der Wissenschaften hinein. Die üblichen Definitionen versagen schon einer ganzen Reihe von Gebieten gegenüber wie dem Roman und allen Grenzgebieten der Wissenschaft und Kunst. Die Wissenschaft wird nichts an ihrer Würde einbüßen, sondern an unendlicher Einsicht gewinnen, wenn sie sich eine idealistische Grundlage geben und damit auch das schöpferisch Persönliche, das Künstlerische anerkennen kann. Nämlich auf die Weise, daß sie sieht, daß mit dem erschaffenden Typ, dem „Bilde" der Wirklichkeit auch diese selbst erzeugt wird, daß also Denken und Sein identisch ist; fernerhin, daß die Wirklichkeit, das Resultat, von der Methode, dem Mittel abhängt, daß diese in den Herrschaftsbereich der Freiheit gehört, nicht aber als eine in sich fertige, unpersönliche, unbildsame Form, die einer ebensolchen Wirklichkeit gegenübersteht; endlich daß somit der Begriff nicht der alleinige noch der unmittelbarste Ausdruck der Wirklichkeit sei. Man hätte vor noch nicht überlanger Zeit diese Dinge nicht betonen brauchen. Von der Zeit der Anfänge der modernen Wissenschaft bis auf Goethe und Humboldt war es selbstverständlich, daß der Gelehrte eine philosophisch gebildete Persönlichkeit sei, daß seine Arbeiten im Zusammenhang mit einer ganzen Weltanschauung stehe und daß sie von dieser und deren obersten Idee ihren Sinn und Wert erhalten. Gerade sofern die wissenschaftliche Leistung eine hohe philosophische Bedeutung hat, ist sie nicht nach wenigen Jahren schon antiquiert, sondern behält ihre künstlerische, belebende Bedeutung. Als Fichte die Wissenschaftslehre der Logik als Quell der Wirklichkeiten, welche in der letzteren nur ihre formalen Beziehungen erhalten, überordnete, so gab er damit dem Bewußtsein Ausdruck, das schon seit Descartes und noch viel länger Problem

der Philosophie war, daß aus einer ansichseienden Wirklichkeit und einer ebensolchen Form deren Einheit, der Geist, nicht abgeleitet werden könne. Das schaffende Ich erzeugt mit dem Objekt zugleich die Form, und durch dieses oberste Prinzip hat jedes der beiden Produkte seine Beziehung auf die Totalität des Seins. Die Verwüstungen des positivistischen Geistes der Mittelmäßigkeit sind in der Wissenschaft noch viel größer als in der Kunst; dort hat er tatsächlich das philosophische Denken herabgedrückt, oder umgekehrt: der wissenschaftliche Positivismus ist ein Produkt des Erlahmens der schaffenden, synthetischen Kraft. Durch Kunst und Philosophie soll sie wieder entfesselt und belebt werden. Die Technik hat die Zwecke überwuchert. Der Glaube, daß das Mikroskop letzte oder auch nur höhere Wirklichkeitselemente geben könne, ist eine Torheit. Die Resultate der technischen Mittel und Methoden sind vielmehr verminderte, eben von Mittel und Methode mitbedingte und abhängige Wirklichkeiten, die letzten Endes doch wieder auf der Qualität beruhen, auf dem subjektiven Anteilnehmen durch die Sinne. Das Wirklichkeitsproblem wird durch sie nicht nur nicht gelöst, sondern günstigsten Falles zurückgeschoben oder gar verschleiert. Erst durch den synthetischen Typ erhalten die durch Instrumente und Methoden gewonnenen Elemente ihren Sinn, ihre Stellung im Ganzen, nämlich durch den Gesichtspunkt der Untersuchung, durch welche sie gewonnen sind; dieser aber ist aus Freiheit erzeugt. (Man denke u. a. an die Wahrheiten, welche die Statistik ergibt. Erstens sind die Zahlen schon unter einem Gesichtspunkt gewonnen, nämlich durch die Fragestellung bedingt. Dann bedarf das Ergebnis der Erklärung, denn nicht in den Zahlen, sondern in den Ursachen, den allgemeinen Begriffen und Motiven liegt der Zweck und Wert der Untersuchungen.) Die von der Wissenschaft erzeugten Wirklichkeiten sind unfruchtbar für die Kunst und nur mittelbar fruchtbar für das Leben. Goethe, von dem die Wissenschaft eine Menge von Gesichtspunkten der Naturbetrachtung erhalten hat, dessen synthetische Kraft Typen der Naturwirklichkeit schuf, hatte eine instinktive Abneigung gegen jene aus der Analyse gewonnenen Wirklichkeiten, weil zwischen diese und seine Sinne, sein Leben, ein damit künstlicher, entstellender Apparat sich einschob.

14. Gehör und Vernunft.

Der elementare, das ganze Bewußtsein beherrschende und gestaltende Unterschied der Gehörsempfindungen gegenüber der Welt der vereinigten Gesichts- und Tastempfindungen hat sich objektiviert in den Gegensatz und das Verhältnis von Geist und Natur. Diese Begriffe sind bloße Pole, Methoden, die Wirklichkeit zu zerlegen, welche als ihre gegenseitige Beziehung und Einwirkung zu begreifen ist. Auch das Bewußtsein beruht darauf, daß jedes seiner Elemente als solches nur untergeordnete, rein begriffliche Bedeutung hat, daß vielmehr die Gegenseitigkeit und Wechselwirkung derselben alle Wirklichkeit befaßt. Jedes wird vom andern gestaltet und hat daher Sinn und Bedeutung durch dasselbe.

Hebt man aber in dem objektiven Gegensatz von Natur und Geist den gemeinsamen Oberbegriff auf, in dem beide allein wirklich sind — nicht das gemeinsame Ideal: Gott, sondern den Begriff, die im Allgemeinen vollzogene, nicht erst zu vollziehende Einheit —, so muß man verzweifelte, unmögliche Anstrengungen machen, die Beziehung, die Wirklichkeit aus dem Gegensatze abzuleiten. Bewußtsein, Selbstbewußtsein ist die Einheit, aus welcher sich jene Momente vermöge der Passivität differenzieren, nämlich durch das fremde, an sich ebenso autonome Selbst.

Somit ist alle allgemeine Wirklichkeit in dem Verhältnis der Selbste zueinander, der Vernunft enthalten. Die Vernunft differenziert auch das eigene Selbst: Vernunft (oder Geist) im engeren Sinne ruht auf dem Gehör, welches somit das unmittelbar Vermittelnde wird und sich der andern, „dinglichen" Sinnlichkeit als das Geistige gegenüberstellt. In der reinen Vernunft — der Begriff hat nicht mehr die metaphysische Bedeutung wie bei Kant —, ist jedenfalls eine wirkliche Ursache, eine autonome Substanz gegeben. Sie bewirkt auch die Abtrennung dessen, was ich in meiner transzendentalen Selbstheit bin gegenüber meinem Bewußtseinsinhalt, welcher auf der vernünftigen Vermittlung beruht. Dieses Gebiet der Vermittlung, des Ruhenden, des Raumes, ist das andere Bewußtseinselement, die als Ding gemäß dem Begriff angeordneten Getast- und Gesichtsempfindungen. Sie sind der Inbegriff aller Formen, aller Möglichkeiten — des Seins, welches von dem andern Element den Inhalt, die Wirklichkeit (sofern in sie die Ursache gelegt wird, welche doch tatsächlich nicht in ihr, sondern

hinter ihr in der freien Persönlichkeit liegt) das Wesen erhält. Der objektivistische Ausdruck, daß die Natur die Erscheinung des Geistes sei, ist auch hier irreleitend, unkritisch. Beide Seiten sind nur in- und durcheinander wirklich, und diese Wirklichkeit ist nicht sowohl Vermittlung (nur objektivistisch gilt sie als solche), sondern autonome Ureinheit, Selbst.

Sofern nun beide Momente in der Wirklichkeit identisch sind, kann jedes durch das andere gestaltet werden, und die Ursache der Gestaltung ist persönliche Spontaneität. Es liegt mit im Wesen des künstlerischen Schaffens, daß die Spontaneität von vornherein eine bestimmte Tendenz hat, also Bestimmtheit des Mittels, der Objektivation besitzt. Nur sofern Mittel und Zweck (die Idee in ihrer ursprünglichsten Form ist nichts als Trieb, Drang) sich vollkommen durchdrungen haben, kann das Werk eine lebendige Einheit sein und Beziehung auf die Totalität des Seienden haben: es dringt im Beschauer ebenso in gerader Linie zum Mittelpunkt des Lebens: zum transzendentalen Selbst, wie es im Künstler aus demselben hervorgegangen ist; in und durch diesen Mittelpunkt aber haben die Elemente der Peripherie allein Sinn und lebendige Beziehung aufeinander.

Gemäß der Zweiheit der Elemente des Bewußtseins gibt es zwei Wege, die Gesamtheit von einem derselben aus zu gestalten: entweder es entstehen feste Verhältnisse innerhalb der Vermittlung, deren Prinzip die Zeit ist, wodurch auch feste Verhältnisse der aus ihnen entstehenden ruhenden Wesenheiten gegeben sind oder umgekehrt. Der Typ, das feste Verhältnis der Massen, ist Ergebnis der Rhythmik, wie auch die Bewegung ihrerseits rhythmisiert wird durch die festen Massenverhältnisse. So ist das Ergebnis der Kunst ein doppeltes: Rhythmen des Lebens, Typen des Daseins.

Im Bisherigen ist versucht worden, die Kunst im engeren Sinne durch bloße Sinnlichkeit zu umschreiben. Es gilt nun noch, den Begriff der Kunst auf das Gebiet der allgemeinen Vermittlung der Elemente zu erweitern: den Begriff, das Denken, die Sprache, und sie dergestalt ins Verhältnis zu setzen zum Allgemeinen.

Die Sprache ist die Wirklichkeit dieser Vermittlung; Denken und Begriff sind nur Momente an ihr, nichts außer oder über ihr. Das Sinnliche an der Sprache ist als reine Gehörsempfindung ein weites Kunstgebiet: der physikalische Begriff dieser Sinnlichkeit, ihre Beziehung auf Raum und Bewegung sieht gerade über ihre

spezifische Wesenheit hinweg, welche höhere Wirklichkeit als jenes Ergebnis der Akustik ist. Für den Objektivismus stellt sich nun die Sprache dar als ein Zusammengesetztes aus ihren Elementen: den durch Dinglichkeit begriffenen Gehörsempfindungen und den damit verknüpften Dingvorstellungen. Sofern aber der Idealismus den materiellen Wirklichkeitsbegriff erweitert und umformt, kann er nicht von Physik und Physiologie aus zu einer Lehre vom Denken und Begriff und zu einer Lehre von der Sprache kommen als einer ursprünglichen Einheit, welche die allgemeine Wirklichkeit begründet. Diese ist nicht erst aus solchen Elementen zusammengewachsen, sondern sie hat die Bewußtseinselemente, die ethische Welt der autonomen Substanzen und die natürliche der abgeleiteten (Dinge) als Momente an sich.

Ethische Beziehung und mit ihr Vernunft und Sprache sind vor aller Naturerkenntnis vorhanden; diese ist jederzeit das Produkt jener, welche die Normen und Wesenheiten erschafft. Darum hat die Sprache in ihrer Allgemeinheit die Fähigkeit, eben alles Allgemeine, sowohl geistiger als natürlicher Art aufzufassen und zu übermitteln. Die Allgemeinheit in Begriff und Sprache ist aber auf dieselbe Weise bloß Postulat, etwas, woran jede Persönlichkeit doch auf ihre Art teil hat, und es ist auf dieselbe Weise Wirklichkeit, sofern das persönliche Anteilnehmen nur unwesentliche Begleiterscheinung bleibt, wie die unmittelbare Erkenntnis der Objekte. Denn was an diesen allgemein ist, ist es erst durch Vernunft, und was nicht allgemein ist, ist auch nicht objektiv. Die Sprache ist demnach ebensowenig die Form des Allgemeinen schlechthin, als Natur dessen Inhalt schlechthin ist. Somit ist die Sprache bis in jeden ihr zugänglichen Bereich Kunstmittel. Gerade durch sie wird das Leben rhythmisiert, und durch sie werden, abgesehen von der darstellenden Kunst, welche die Umkehrung dieses Vorgangs ist, die Typen der Wirklichkeit geschaffen. Die Sprache ist Erscheinung, wenn auch nicht rein sinnliche Erscheinung wie die Musik, und diese Erscheinung ist Träger und Vermittler oder vielmehr adäquater Ausdruck der unendlichen Idee so gut wie alles andere Allgemeine. Man kann sagen: die Sprache ist unter allen Vermittlungen der Substanzen diejenige, welche sich zum breitesten, wenn auch nicht intensivsten Dasein gesetzt und sich damit zur allgemeinen Norm der andern gemacht hat. Wo sich nun ein unendlicher Zweck aus

der transzendentalen Selbstheit hervorringt und dem vorhandenen Allgemeinen als neue Wesenheit einbildet, in welcher Form auch immer das geschehe, so ist das Produkt Kunstwerk. Das Kunstwerk unterscheidet sich von dem Allgemeinen durch seine höhere Intensität in der Auffassung der Lebensprobleme und Lebensaufgaben, dadurch daß es ein freies Ideal aufstellt. Dieses strebt nach Extensität, es will sich zur Norm machen. So knüpft sich an das Ideal weiterhin die Tradition, an den Stil die Manier. Was vom Kunstwerk aber allgemein wird, das verliert seine Bedeutung; es wird historische Bedingung, Schale, welche überwunden, aufgelöst werden muß, wenn man zu seiner unendlichen Idealität gelangen will. Damit ist nicht gesagt, daß am Kunstwerk ein Teil weniger bedeutet oder gar überflüssig sei; nur: es kann heute niemand dasselbe auf dieselbe Weise wollen, was Michelangelo wollte. Das Ideal muß den historischen Bedingungen und Wirklichkeiten gerecht werden. Wer zu unsern Herzen sprechen will, muß die Worte kennen, die sie verstehen; sie hängen an ihrem eigenen gebildeten Dasein, an ihrer Gegenwart, und nur auf Grund dieser ist eine Verständigungsmöglichkeit vorhanden. Was aber durchaus allgemein wird, entspricht nicht der freien Selbstheit, sondern ist bestenfalls Erziehungsmittel; es verfällt der Geschichte, dem Nichts.

Wenn sich die Idee also durch die Sprache als Begriff manifestiert, so gewinnt sie damit ihre allgemeine Wirklichkeit, eine Vermittlung und Gestaltung der Sinnesgebiete, der Bewußtseinsinhalte. Zwar sind selbst bei den wissenschaftlichen und philosophischen führenden Arbeiten sprachlicher Ausdruck und Idee aufs engste verknüpft; die Idee liegt aber nicht mehr in, sondern hinter und über dem Sinnlichen des Ausdrucks, nämlich in der Beziehung auf das Dingliche, also in der objektiven, formalen Beziehung auf die Totalität, wenn auch hier wie überall das Ideale in der transzendentalen Intensität dieser Verbindung und Beziehung liegt. Diese intensive Wirklichkeit der Idee, den Willen der Teilnehmenden ihr gemäß zu bilden, ist das ethische Moment, die Kraft, deren Träger und Vermittler das Objektive ist. Sie besteht im Verhältnis des Selbst zum Objekte, während das Extensive oder Allgemeine die Selbstheit ausschaltet.

In der Verwendung des Begriffes unterscheidet sich also die

Poesie von allen andern Kunstarten, und ihm verdankt sie ihre eigentümlichen Möglichkeiten. In der Lyrik erhebt sich wie in allen andern Künsten das rein Sinnliche über dem Allgemeinen, dieses ist nur Träger, Grundlage. Im Maße jedoch, als das Begriffliche und Musikalische ein anderes Wertverhältnis eingehen, macht sich das Begriffliche zum Träger der Idee. Die Möglichkeit dazu ist aber immer die Fähigkeit der Sprache, zugleich das Allgemeinste und Subjektivste zu sein. Der sinnliche Rhythmus ordnet sich mehr dem inneren oder geistigen unter. (Der Begriff „Rhythmus" wird hier nicht nur metaphorisch aufrechterhalten, denn die Zeit bleibt das Prinzip der Sprache, also des Ausdrucksmittels.) Die Poesie nimmt sich den obersten Sinn des Daseins, das innere Leben zum Gegenstande, das Fühlen, Denken und Handeln. Sofern die Poesie des äußeren Dinges bedarf, erfaßt sie es durch Handlung, wie Lessing im „Laokoon" gelehrt und Goethe in „Hermann und Dorothea" geübt hat.

Die Metapher hat nicht die Bedeutung des Bildes und Vergleichs. Sie ist ein einfacher, ganz allgemeiner sprachbildender Vorgang, der allerdings auch Vergleich genannt und der in der Poesie nur freier als sonst gehandhabt wird. Vergleichung ist, wie schon früher ausgeführt wurde, das Setzen eines gemeinsamen Wesens unterschiedener Dinge, ein Produkt der Assoziation und der freien Apperzeption. Metapher ist die einfache Erweiterung der Wortbedeutung durch Anschluß eines Vorgangs an den allgemeinen Sinn, daß also ein bisher fremder Vorgang dem Wesen assoziiert wird. Es liegt demnach eine besondere Art, allerdings die wichtigste, der Bedeutungsentwicklung vor. In dieser ist überhaupt die Möglichkeit gegeben, daß die Sprache, in welcher das allgemeine Denken, Sein, Handeln und Sehen einer größeren oder kleineren Gesellschaft verwirklicht und doch zugleich Ausdruck der Individualität sein kann. Die allgemeine Form des Begriffes, vor allem des verbalen, ist fließend, unbestimmt; so kann das Wort selbst oder Abzweigungen von ihm für gegensätzlichste Bedeutungen und Zwecke verwendet werden. So wird ein Objekt auf neue Weise charakterisiert, d. h. mit neuem Wesen erfüllt, indem es durch ein Prädikat an eine allgemeine Wesenheit angeschlossen wird. Wenn dabei die Poesie das Anschauliche, d. h. den auf engere Bedeutung beschränkten, also einen Vorgang mit einer gewissen Be-

stimmtheit assoziierenden Begriff bevorzugt, so prädiziert sie nur in freierer Weise als die Prosa, deren Prädikate durch öfteren Gebrauch das Anschauliche eingebüßt haben. Die Wahl des Prädikats wird aber für den echten Dichter weniger durch jene prekäre Anschaulichkeit und die aus ihr entspringende bizarre und gesuchte Ausdrucksweise bestimmt werden als vielmehr durch die musikalisch-rhythmische Bedeutung des Wortes.

(L. Geigers Sprachtheorie ist aufgebaut auf dieser metaphorischen Art des Prädizierens, d. h. auf dem Bedeutungswandel. Es ist dabei nur nicht eine Urwurzel und eine zu umschreibende, der Wurzel entsprechende Urwesenheit vorauszusetzen, welche beide nichts als unsere Abstraktionen sind.)

15. Religion, Kunst und Philosophie.

In ihrer eigentümlichen, idealen Wesenheit kann Kunst nur Wirkung haben auf die freie, unendliche Selbstheit; sie ist aus solcher geboren und bedarf solcher zur Aufnahme. Aber der Aufnehmende wird sich bemühen wie der Künstler, durch die Reflexion das Kunstwerk in Zusammenhang zu bringen mit seinen Begriffen, sich Rechenschaft zu geben über den Eindruck, die Wirkung, die Idee.

Die Philosophie der Kunst knüpft das Band, welches die Kunst mit den übrigen Lebens- und Wirklichkeitsgebieten verbindet, unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen freien Idee. Es handelt sich überall auf dem Gebiet der Freiheit nicht um das Was, sondern um das Wie, die Art und Intensität des persönlichen Verhältnisses zum Objekt, in welchem sich allerdings letzten Endes das Was, das Objekt selbst auflöst. Die oberste Realität ist das Subjekt-Objekt, das Ich, das Selbst und alle andere Realität ist durch diese, ist abgeleitet.

Nun entsteht im freien Verhältnisse eine Scheidung nach Art des Mittels, in dem es sich äußert. Religion, Kunst und Philosophie sind im Wesen identisch; das Verhältnis des Ich zum Objekt ist durch Freiheit oder Unfreiheit bestimmt, und jene drei sind Manifestationen des freien Verhältnisses in der geschichtlichen Erscheinung, d. h. in der Beziehung des einfachen Verhältnisses vom Ich zum Objekt auf die Umgebung, also dessen vernünftigen Ausdruck und Vermittlung. Kunst und Philosophie, die Töchter der großen Mutter Religion, sind jeweils wie diese

selbst ein Intensitätsgrad der Freiheit und Selbstheit im Verhalten zum Objekte; dieses selbst ist dem freien Wesen gleichgültig: es ist geschichtliches Produkt.

Ist nun das Verhältnis in der Religion ganz allgemein durch Symbol, in Kunst und Philosophie durch Ideal bezeichnet, nämlich sofern im allgemeinen oder religiösen Verhältnis Gleichgewicht, reine Beschaulichkeit herrscht, während die Übermacht auf seiten der freien Selbstheit zum Handeln, zur Objekts- und Weltüberwindung (Ideal) drängt, so entspricht dieser einheitlichen Wesenheit ein ebenso einheitliches Objekt; es heißt in seiner historischen Erscheinung Mythus.

Das mythische Objekt hat eine intensive Existenz und Wirklichkeit: als Ideal ist es Motiv für die Gesamtheit wie für die führende Persönlichkeit. Dagegen ist es gegenüber der extensiven Wirklichkeit, der Gesamtheit des Realisierten, Seienden, welches sich zu allem Idealen und Künftigen gemäß dessen innerer Überwindungskraft ins Verhältnis setzt, ein Nichtwirkliches, ein Symbol. Es ist das Wesen des mythischen Objekts, nichts zu erstarren, fließend zu bleiben, in transzendentaler Innerlichkeit löslich und bildsam zu sein. Je mehr es seinen mythischen Charakter verliert, desto mehr geht es in starre, extensive Objektivität über: es wird zum Begriffe, der mit allgemeiner Wirklichkeit und entsprechendem allgemeinen Bildungsniveau identisch ist. Derselbe Vorgang in sprachlicher Erscheinung ist am Ende des vorigen Abschnitts berührt: die Bedeutungsentwicklung geht aus persönlicher Freiheit hervor; sie ist zunächst Poesie, Metapher; sofern sie aber allgemein wird, ist das Anschauliche, Bildhafte verschwunden. Das Wort wird zum Begriff, zum adäquaten Ausdruck der zu bezeichnenden Wesenheit eines Vorganges. Auf dieselbe Weise — der sprachliche Vorgang ist nicht etwa eine Analogie, sondern eine Spezialerscheinung des Übergangs einer intensiven in eine extensive Wirklichkeit — bildet sich aus dem mythischen Objekt die allgemeine Wirklichkeit. Alle Wirklichkeit aber ist Verhältnis zum Willen, ist Motiv, ist also ethisch zu begreifen. Daß frühe Kulturen sich auf den Gebrauch des Feuers gründeten und den Gebrauch desselben zu ihrem Mythus gestalten, hängt nicht von der „Natur" des Feuers, sondern vom Gebrauch, vom Verhältnis, das der Mensch zu diesem Dinge, welches außer diesem Gebrauch und Verhältnisse nichts war, ein=

nahm. Die Natur, das Ansich des Feuers ist somit nichts anderes als die substantiierte Zweckmäßigkeit des Feuers, nicht umgekehrt! Das Feuer gewann eine Natur, ein Ansich, als die Gesellschaft dasselbe zum Mittel ihrer Konstitution und somit zu ihrer Grundlage genommen hatte. Die Feuerreligion bedeutet nun nicht eine Erinnerung an diese Vergangenheit. Von der Vergangenheit und der realisierten Gegenwart lebt keine Religion, sondern von der Zukunft und deren Aufgaben, von der Idee. Die Feuerreligion gehört also einer Kulturstufe an, deren Gesellschaft sich erst auf Grund des Gebrauchs des Feuers konsolidiert; Mithramystik und Christentum sind keine Feuerreligionen, und wenn noch so viele Reminiszenzen und Überreste solcher in ihnen gefunden werden. Solange der Gebrauch des Feuers ideale Aufgabe zur Erhaltung des Individuums wie der Gesellschaft in der Konkurrenz mit der Umgebung war, solange war eine entsprechende „Naturreligion" notwendig und vorhanden; darüber hinaus gewinnt auch die Religion, den neuen Aufgaben entsprechend, einen neuen Inhalt, eine neue Idee. So entspricht jede Religion den Existenzbedingungen der Gesellschaft einerseits (im Objekt), deren Streben und Wollen andererseits (in der Idee). Sie ist das Symbol gesellschaftlichen Daseins, das aber nicht von Naturbedingungen abhängt, sondern vom Gebrauch, der Idee der Naturdinge, aus der erst deren Wesen überhaupt sich bildet.

Das Naturwesen entsteht aus dem Mythus; wie das Symbol das Verhältnis von Objekt zu Persönlichkeit ist, so ist Natur dasselbe Verhältnis von Objekt zu allgemeinem Subjekt, das in der Gesellschaft und ihrem Durchschnitt verwirklicht ist. Natur ist somit die verwirklichte Religion, dasjenige, was, sofern es erfüllt ist, nicht fernerhin wünschenswert, wohl aber Grundlage und Bedingung des Künftigen ist. So entwickelt sich eine ethnische Feuergottheit wohl zu einer ethischen, einem Gotte der Gerechtigkeit und nach Überwindung dieser gesellschaftlichen Entwicklungsphase zu dem transzendentalen Erlösungsprinzip einer schwachen, sündigen Menschheit und letzten Endes zu dem zwischen Diesseits und Jenseits vermittelnden, alles Diesseitige schaffenden und erlösenden Logos, den Gottessohn, als den der Mensch sein autonomes, transzendentales Selbst erkennt. Das fließende, vielgestaltige, mythische Objekt erstarrt einerseits und wird zur Natur, von der der Mensch

sich abhängig fühlt, weil ihre Auffassung, ihr Begriff Grundlage und Grenze seines Daseins, seines gebildeten Bewußtseins ist. Der Mythus ohne den idealen Gehalt wird zur Sage, zum Märchen. Die Natur in dieser Gestalt, von der Idee entblößt, führt ebenfalls ab von der Religion. Es entwickelt sich der Deismus, nach dem die Gottheit nicht mehr in, sondern hinter der Natur lebt als ihr einmaliger Schöpfer und Gesetzgeber; die Religion geht dem (jüdisch) historischen oder naturalistischen Materialismus entgegen. Das immanente Wesen der Natur wird zur Gesetzlichkeit, zum objektiven Begriff. Dafür wird alles dasjenige zum näheren Gegenstande der Religion, zu dem der Mensch ein freies Verhältnis haben kann, wo also ein Ideal und eine Forderung möglich ist.

Daß die Philosophie das Mythische zum Begriff weitergebildet und in die Gebiete des Natürlichen und Ethischen prinzipiell getrennt hat, entspricht der rationalistischen Entwicklungsstufe, welche jeweils Ausdruck eines durch lange Kämpfe und Arbeit in sich gefestigten Gesellschafts- und Kulturbewußtseins ist. Es setzt seine eigenen gebildeten Grundlagen als absolut und macht sich so zum Maße alles Seienden. Der Begriff aber ist aus dem mythischen Objekt differenziert und kann demnach nicht mehr wie dieses das Ganze symbolisieren und reflektieren. Wohl aber kann er Element eines Ganzen sein, das wie das Kunstwerk über sein objektives Dasein hinausweist nach dem Punkte, in dem alles Leben und alles Dasein Eins und Eines ist. So sind Religion, Kunst und Philosophie nicht mehr von der allgemeinen Wirklichkeit losgelöste und ihr untergeordnete Gebiete, sondern sie sind der Weg und das Mittel, diese Wirklichkeit zu gestalten und zu beherrschen.

Das Objekt wird aus dem Intelligiblen geboren (durch Kunst) und muß sich auf dasselbe zurückbeziehen als auf seinen Zweck. Das Objekt der Philosophie ist aber weder das Intelligible, noch auch die Grenzen unserer Erkenntnis; Philosophie ist die begriffliche Methode der Lebensgestaltung aus Freiheit, hat also auf ihre Weise denselben Zweck wie Kunst und Religion. Aufgabe aller ist, dem Leben ein Ideal, einen höchsten Zweck und Wert zu geben, dem alles Objekt untergeordnet und durch den es begriffen wird. Der Weg dazu ist die Kraft der Vereinfachung, Zusammenfassung und Vertiefung; Kraft aber kann ebensowenig

übermittelt werden, wie ihre erste Objektivation, das Ideal; sie wird aposteriori gesetzt aus der Wirkung. Apriori aber ist sie Bewußtsein des Ideals, spontanes Hervorbringen. Die Vernunft und ihr Produkt, das Objekt, gibt Anregungen, einen Kristallisations- und Integrationspunkt gemeinsamen Lebens. Damit schafft sie die gemeinsame Kraft, eine allgemeine Kultur- und Lebenstendenz. Daneben braucht die Breite des Objektiven nicht aufgegeben zu werden; sie bedeutet eine Mannigfaltigkeit von Mitteln zum gemeinsamen Ziele. Das Selbstbewußtsein aber soll der Sinn des Vielen sein und jedes Selbstbewußtsein eine Wirklichkeit, welche die Totalität in sich trägt vermöge der synthetischen Kraft, mit welcher sie die unendliche Selbstheit in die begrenzende Passivität einbildet.

16. Das Ende des Mythus und sein Ersatz.

Kann der Mythus nicht mehr der ideale, zusammenfassende Spiegel des gesamten Lebens und Wollens sein, so gilt es einen Ersatz zu schaffen. Kunst, Religion und Philosophie sind nur eine Art, das Objekt zu gestalten; sie sind ein Verhältnis vom Ich zum Objekte. Dieses selbst aber bringen sie nicht spontan hervor; es ist durch die bildende Gegenwart gegeben. Löst sich auch das Objekt zuletzt ganz auf, und zeigt es sich als eine Vermittlung zwischen wahrhaften Selbsten, so ist doch jeder Bildung das tatsächlich Gebildete, das Objekt vorausgesetzt: Bewußtsein und Kultur bedürfen des Objekts. Darum muß die neue ideale Wesenheit sich in ein Objekt einbilden, das eine allgemeine Bewußtseins- und Kulturbedeutung hat. So sehen wir, von der Seite des Objekts aus, daß das Christentum ein Synkretismus ist; es benützte die ganze Bilderwelt derjenigen Religionen, welche neben ihm Bedeutung hatten, um seine eigenen Zwecke desto allgemeiner, d. h. katholisch zu machen. Mit einer durchaus neuen Symbolik und Mythologie, gar mit einer historischen Tatsache als oberstem Prinzip wäre das Christentum jedenfalls keine Weltreligion geworden. Die historisch-kritische Theologie und ihr Objekt ist das ureigenste Produkt unserer Zeit und hat mit der revolutionären und schöpferischen Kraft des Urchristentums sehr wenig zu tun. Dieses hat seine Konkurrenten vermöge seiner Idee, der in ihm wohnenden größeren latenten Kraft aus dem Felde geschlagen; das ist sein wesentlicher und einziger Unterschied von ihnen.

Der Mythus nimmt immer die Form des Geschehnisses an, auch wenn er ein festes ruhendes Verhältnis darstellen will, weil die Sprache, sein wesentlichster und allgemeinster Ausdruck, auf dem Prinzip der Zeit ruht. (Aus den plastischen Werken ahnt man übrigens andere Formen und Möglichkeiten des Mythus.) So löst sich die Gewalt des Seienden auf in Handlungen objektiver, metaphysischer Mächte in anthropomorpher Form. Schelling charakterisiert den christlichen Mythus im Gegensatz zum griechischen als einen historischen Schematismus der Natur. In Wahrheit ist auch im griechischen Mythus wie in jedem andern die Natur der Inbegriff der aus der geschichtlichen Entwickelung, der vernünftigen Bildung hervorgegangenen Lebensbedingungen allgemeinster Art der betreffenden Gesellschaft. Andrerseits hat die jüdische Mythik und, soweit ihr Einfluß reicht, auch die christliche, die Tendenz, dem mythischen Objekt die fließende Eigenheit abzustreifen und dasselbe zu einer geschichtlichen Tatsache erstarren zu lassen, wie u. a. der Roman der Esther bezeugt, dem ebenso wie seinem Zweck, dem Purimfest, ein Naturmythus zugrunde liegt. In der kritischen Theologie erleben wir das Ende des christlichen Mythus, die Materialisierung desselben zu einer unfruchtbaren, historischen Tatsache: sie erklärt den Bankrott des Christentums. Mag die kommende Religion an den spekulativen Inhalt des Christentums anknüpfen: es selbst ist dahin mit dem naiven Glauben an sein mythisches Objekt. Aber die kritische Theologie ist nicht die Ursache dieser Zerstörung, nur das Zeichen derselben; sie ist keine Revolutionärin, sondern immer getrieben, nie treibend, ein Überrest des Rationalismus.

Der Mythus ist objektivistische Metaphysik, durchaus auf dem Anthropomorphismus erbaut. Sein letzter Ausläufer ist der dogmatisch-naturalistische Materialismus. Der Versuch Wagners und der Romantik, Reste des germanischen Mythus, dessen Sinn uns noch heute auf unverantwortliche Weise unbekannt ist, zu beleben und zu Trägern moderner Ideen zu machen, mußte aus mehr als einem Grunde paradox bleiben. Die organischen Zusammenhänge der Gegenwart mit jenem Mythus sind zwar vorhanden, aber ganz spärlich und unter der Herrschaft der industriell-liberalen Lebensweise sichtbar dem Untergang geweiht. Der christliche Mythus geht mit ihm gleichzeitig zu Ende: man soll

das Sterbende nicht künstlich am Leben erhalten. Der Tag, an dem man Einsicht gewinnt in das Wesen des Mythus, ist sein Todestag. Der Inhalt des Mythus selbst hat sich weiterentwickelt in der neuen Gestalt des Begriffes, des Dogmas, des philosophischen Lehrsatzes. Auch die Verwerfung des Dogmas ist ein Zeichen, nicht gerade ein gutes, der Zeit.

Als der Menschheit das Wesen des Christentums abhanden gekommen war, weil es der Rationalismus, der eigentliche Vollender und Zerstörer des Christentums auf eigene freie Weise weiterentwickelt hatte, verlor es seine mythische Bedeutung; es wurde zur historischen Tatsache, die sich nun in wirklicher historischer Erkenntnis auch aufgelöst hat. Damit sind wir auch das entgeistete, tote Objekt losgeworden. Die Gnosis hatte einst einen christlichen Mythus ohne den historisch-jüdischen Materialismus entwickelt; er wurde das Objekt, das die idealistische Philosophie auf ihre Weise — von Fichte ab bewußtermaßen — weiterentwickelte. Die idealistische Einsicht in die Realität alles Objekts, die Erkenntnis, daß das Selbst und seine Idee einzige Wirklichkeit sei, aus der alle andere fließe und in die sie zurückkehre, hat der objektivistischen Metaphysik und damit dem Mythus ein- für allemal ein Ende bereitet. Die Grundlage des objektiven Daseins ist Vernunft, ihr oberstes Prinzip die zeitliche Vermittlung der Idee. Was daraus entsteht, ist das historische Objekt, das seinen Sinn jeweils wieder in der subjektiven Anteilnahme hat, ohne doch eine gewisse objektive, aber problematische Realität und Festigkeit aufzugeben. Die Historie nun führt das Gewordene, das Objekt vor, und die Philosophie durchdringt es mit ihren Ideen, gestaltet es zu einem Lebensideal und Lebensfaktor der Gegenwart; die philosophische Historie ist demnach geeignet und berufen, den Mythus zu ersetzen und hat ihn zum Teil schon ersetzt. Das historische Objekt ist im allgemeinen fester als das mythische, aber es repräsentiert wie jenes eine Gesamtheit, ein historisches Gebilde, welches in der weiteren Entwicklung ein mächtiger Bildungsfaktor ist. Es ist löslich durch und in der Idee, und nur ein sklavischer oder verkrüppelter Geist, wie der des späteren, aus seiner natürlichen Entwicklung herausgerissenen Judentums, beugt sich bedingungslos unter das Objekt, unter den Buchstaben: hier beginnt die Entwicklung, welche die Tradition, ein Buch zur Quelle

der Idee, der Gotteserkenntnis macht. Ein kräftiger Lebenstrieb, wie ihn die frühere katholische Kirche besaß, erkennt zwar formell den Buchstaben an, wahrt sich ihm gegenüber aber das Recht der souveränen Interpretation, also auch der Durchleuchtung des Objektiven mit der eigenen lebendigen Idee. Die philosophische Erkenntnis der Geschichte weist nicht mehr auf ein unzugängliches Jenseits, einen objektiven Geist oder Gott, sondern auf das Prinzip alles Wirklichen, das lebendige, vernünftige Selbst: die gestaltende Idee und ihren Träger, die historische Persönlichkeit.

Andrerseits hat das historische Objekt seine Wesenheit von der teilnehmenden Persönlichkeit und wird somit zur ersten Objektivationsstufe der Idee, des gegenwärtigen Lebens und Wollens, zum Ideal, zu einer Synthese von Vergangenheit und Zukunft, von Seiendem und Seinsollendem. Die wissenschaftliche Geschichte vollzieht die Synthese des Vergangenen mit dem allgemeinen Gegenwärtigen schon durch die Art ihrer Begriffsbildung, durch das Prinzip ihrer Bewertung. Der Künstler aber gestaltet Typen der Zukunft, Vorbilder und Träger idealen Lebens aus dem Stoff der Vergangenheit. In diesem Sinne gewinnen vor allem die geschichtlichen Gestalten Goethes mythische Bedeutung. Er bespricht mit Eckermann die Auswahl von Stoffen für das Drama und weist auf den glücklichen Griff hin, den er mit dem „Götz" gemacht hat. Er machte diesen Griff, weil er den großen (historischen) Sinn für die Vergangenheit des Deutschtums und der deutschen Kultur hatte. Götz und Egmont beweisen, mit welchem innigen Sinn Goethe die Vergangenheit auffaßte und sie zu Typen der eigenen Gegenwart gestaltete: Volksszenen und Charaktere, die sich überall in den Darstellungen des 16. Jahrhunderts finden, die zugleich vollkommen Goethe und seiner Zeit und zuletzt jeder Zeit angehören. Schillers Typen sind rationalistisch, abstrakt und nicht aus dem historischen Empfinden herausgewachsen. Daß trotzdem sein Wallenstein und Tell, seine Jungfrau und Maria Stuart zu historischen Typen werden konnten, sollte den Materialisten der Geschichte zu denken geben. Goethes Gestalten tragen in höchstem Maße den Charakter der inneren Notwendigkeit, darum sind sie die wahrhaft mythischen Typen, darum tritt aus ihrer persönlichen und sonstigen Besonderheit das ewig Ideale hervor. Ähnlich den Schillerschen Typen sind die Carlyleschen und auch die Hebbelschen,

dessen „Nibelungen" trotz der mythologischen Bedeutung des Stoffes nicht zu mythischer Bedeutung für die Gegenwart geworden, nicht zur Einheit von Idee und Stoff gekommen sind, während Goethe im „Faust" einen weit weniger bedeutenden, wenn auch mythischen Stoff zum gewaltigsten Mythus der neueren Zeit erhoben hat. Nirgends findet sich bei Goethe der Unterschied zwischen der gestaltenden Idee und dem historisch Überlieferten im Werke. Geht er in fremde Zeiten und Kulturen, so löst sich das Gegebene vollkommen im eigenen Ideal auf und das Ergebnis ist dann die ideale Form wie bei „Iphigenie" und „Tasso". Es tritt dabei weder eine einzelne Person, noch eine einzelne Handlung als alleinherrschend auf; das Drama ist vielmehr wie bei den Griechen und Shakespeare voll realer Gegensätze und Vermittlungen: es gibt eine ideale Weltanschauung und eine wahrhafte Dialektik, das Vorbild der philosophischen.

Die philosophische Kunst des Romans kann in höchster Vollendung (Goethe, Dostojewski) die äußerste Mannigfaltigkeit und scheinbare Ziellosigkeit des gesamten gleichzeitigen Lebens überwinden und durch Typen gestalten. Dostojewskis „Brüder Karamasow" symbolisieren die geheimen religiösen, ethischen und nationalen Triebkräfte des Russentums, und der „Don Quixotte" ist für alle Zeiten der Typus des Spaniers und der spanischen Kultur. Es liegt allein in der Art des Künstlers begründet, welches Objekt er sich wählt und wieweit er es zum Mythus erhebe. Die Kultur aber verlangt die Einheit des Objekts und damit etwas Gemeinsames, eine gleiche Richtung in allem Tun: Entwicklung und Steigerung. Dafür gestattet sie die Freiheit dem Objekte gegenüber; es selbst ist am Ende wenig mehr als eine Vorstufe zum Verständnis der Idee. In diesem Sinne war der christliche Mythus Objekt der Kunst, selbst noch in ganz unchristlichen Zeitaltern wie der Renaissance. Für den gewaltigen Synthetiker Rubens ist alles Objekt zum Träger der Idee geworden, und überall ist er über die objektive Begrenztheit des Stoffes hinweggeschritten. Aber der christliche Mythus war der einzige, an dem sich eine künstlerische Kultur bilden konnte.

17. Die Kunst und das Allgemeine.

Der Zusammenhang der Kunst mit dem Allgemeinen ist ein genetischer und wechselseitiger zugleich: das Allgemeine wird aus Kunst

geboren; diese bedarf aber eines Allgemeinen als Mittels der Objektivation und Verwirklichung. Die Kunst hat das Allgemeine zur Voraussetzung und ihr Resultat ist letzten Endes selbst wieder ein Allgemeines; die intensive Wirklichkeit setzt sich um in eine extensive. Diese Umsetzung oder Verwirklichung erfolgt dadurch, daß ein Ideal sich der Allgemeinheit einbildet und so zum gesellschaftlichen Imperativ und allgemeinen Motiv wird.

Die Kunst schafft demnach keine absoluten Werte; sie steht in Wechselwirkung mit sämtlichen gleichartigen Lebenswirklichkeiten, von ihnen bedingt und sie bedingend. Sie ist eine Sprache vermöge derselben Mittel wie die allgemeine Sprache; sie ist aber insofern Kunst, als die Spontaneität der Persönlichkeit, die unendliche Idee ihr eine Bedeutung und Intensität über alles allgemeine Mittel der Vernunft hinaus gibt. Diese Sprache beruht demnach darauf, daß sich die neue Wesenheit und Qualität zunächst manifestiert als eine neue Quantität eines vorhandenen Wesens, von dem aus das Verstehen der neuen Wesenheit möglich ist. Das Allgemeine hat dadurch transzendentale Bedeutung, daß es in neuer Intensität, in neuer Quantität, in neuer Form zu der Quelle dieses Neuen hinleitet; mit dem Verständnis des neuen Wesens ist der Unterschied gegen das alte ins Bewußtsein getreten: die Quantität hat sich als Qualität gesetzt. Die Kunst muß sich das Verständnis immer erst schaffen, erringen; sie ist keine allgemeine Sprache, sondern eine solche, die von ihren Zwecken jeweils neu gebildet wird. Aus diesem Gesichtspunkt ist übrigens auch erst das richtige Verständnis für die allgemeine Sprache, für ihre Fähigkeit, die göttliche Idee zu offenbaren, möglich. Die Grundfrage der Vernunft, wie ein transzendentaler Zweck zu einem allgemeinen werden könne, wie er Verständnis, Gemeinsamkeit, Vernunft erzeuge, ist zugleich Grundfrage der Sprache. Kunst, Sprache, Vernunft sind nicht spontanes Erzeugnis des allgemeinen menschlichen Wesens; vielmehr ist dieses der Niederschlag, das Resultat aus spontaner Wirkung und passiver Aufnahme, d. h. der wirkenden Idee und des rein formalen Momentes der Vernunft.

Die primäre Synthese dieser beiden Momente der Wirklichkeit, Grundlage und Anfang der Gemeinsamkeit ist noch nicht Verständnis, noch nicht Begriff und inhaltlich gebildete Vernunft; primäre Gemeinsamkeit ist ein dynamischer Ausgleich jener beiden

Wirklichkeitsmomente und innerhalb der beteiligten Persönlichkeiten, deren jede beide Momente selbst an sich hat. Sie ist also ein Gleichgewicht entgegengesetzter, d. h. autonomer Selbste, die sich gegenseitig beschränken. Die Beschränkung oder Grenze ist die erste objektive Wirklichkeit, zu der sich alle folgenden Wirkungen ins Verhältnis setzen müssen. Dieses Verhältnis einer Wirklichkeit oder Wirkung zu andern ist Verständnis, Erkenntnis. Die durch sie erzeugte Steigerung der Gemeinsamkeit, des Verständnisses, heißt in Beziehung auf das Objekt Kultur, in Beziehung auf das Subjekt Bildung. Ihr Quell ist die Idee, die freie Persönlichkeit, ihre Form Vernunft.

Die allgemeine Wirkung aus Kunst ist eine Art des Sinnengebrauchs, des Denkens, des Bewertens und Handelns: das einzelne Kunstwerk aber behält seine Bedeutung länger als das Objekt, durch welches es wirkt, auf dem sein Verständnis beruht. Allerdings müssen die Bedingungen seiner einstigen Wirkung, das Verständnis für das Objekt wiederhergestellt werden durch die Historie auf Grund der historischen Kontinuität. Ist aber das Objekt dergestalt überwunden, lösbar, so bleibt das Kunstwerk jung und wirksam, hinweisend auf seinen göttlichen Ursprung.

Daraus ergibt sich die Antithese: das Kunstwerk hat absolute Bedeutung. Es ist Objektivation der Idee, und diese ist ewig wirksam, sofern nur der materielle Träger der Idee sich unverletzt erhält und somit den geschichtlichen Zusammenhang, das Verständnis für das Objekt ermöglicht. Die Synthese ist in der jeweiligen Einschränkung der Thesen schon gegeben: das Kunstwerk ist Vermittlung der beiden Momente, welche in den Thesen bezeichnet sind, nämlich des allgemeinen Lebens und der persönlichen Selbstheit, welche die absolute Substanz im Dasein ist.

Die Philosophie der Kunst hat daher diesen beiden Momenten gerecht zu werden: der Idee und dem Allgemeinen oder Objekte. Die Geschichte der Kunst, d. h. die Geschichte der Wechselwirkung von Idee und Allgemeinem ist daher die angewandte Philosophie der Kunst; sie ist aber nicht die Ästhetik selbst. Die Geschichte der Kunst ist aber auch n o t w e n d i g e Voraussetzung, gerade so wie es für den Künstler um der Kultur willen notwendig ist, an die Vergangenheit anzuknüpfen, an ihr sich zu bilden. Die Ästhetik wiederum bekommt ihre Aufgabe nicht von der Kunst und deren

Idee, sondern sie ist bestimmte und angewandte Form einer autonomen Idee. Die Ästhetik steht nicht im Dienste der Kunst, sondern sie beide stehen im Dienste einer gemeinsamen Aufgabe: der Gestaltung des Lebens aus Freiheit.

Man suchte einst zu bestimmen, was Schönheit, der Zweck der Kunst sei durch Mathematik, Physiologie (Burke), Psychologie, Ethik und den Evolutionismus. Das war im Sinne rationalistischer Zeitalter, nicht aber der Würde der Kunst entsprechend. Das Kunstwerk sollte das Absolute, welches auf andere Weise, besonders den Begriff, besser erreichbar schien, bedeuten. Daran hat auch die Romantik, die rationalistische und positivistische Philosophie im wesentlichen nichts geändert. Man hat zuletzt nur das historische Allgemeine, den Gesellschaftszustand als die Wesenheit des Kunstwerks formuliert, und dieser kann jederzeit als bestimmte Manifestation des absoluten Geistes begriffen werden. Jedenfalls: Kunst sei nur bedingt, nur Ausdruck eines Allgemeinen, sei es von Religion, Nation, Rasse, Moral, Natur usw. War diese Auffassung schon für die Religion in hohem Maße falsch und ungünstig, so ist sie für die Kunst verderblich. Die Aufgabe des Künstlers wäre, auf andere, und zwar auf eine dem Zweck durchaus nicht angemessene Weise dasselbe zu tun, was Andere ohne Umschweife tun; er könnte also nur den Schein erkünsteln; er wäre nicht Schöpfer, sondern Sprecher; seine Wirksamkeit wäre auf ein kleines Gebiet des Lebens beschränkt. Zwar käme am Ende der Künstler nicht viel schlechter weg wie jeder Andere, denn der Rationalismus kennt überhaupt kein Schaffen, kein Werden, nur Offenbaren eines verborgenen Allgemeinen, Verkündigen eines fremden Willens, was nicht anders begreiflich ist, solange das Göttliche als Objekt gilt.

Es ist aber rationalistischer Aberglaube allerschlimmster Art zu glauben, daß die Wissenschaft und ihr Begriff die Wahrheit unmittelbar enthalte, die bewirkenden Ursachen adäquat erfasse; und es ist Anmaßung zu glauben, daß Wissenschaft die Normen des Daseins unmittelbar erkenne, allein darstelle. Das Ende der Hegelschen Philosophie und die Spätzeit der Schellingschen gehören dieser letzten Periode des rationalistischen Objektivismus an, aus dem dann der Positivismus und der naturwissenschaftliche Materialismus entstand. Das Objekt der Wissenschaft ist ebensosehr und ebensowenig Erscheinung, öfters durch willkürliche Be-

dingungen und Instrumente umgestaltete und getrübte Erscheinung. Gehört nicht beispielsweise die Kunst eines Zeitlaters in hervorragenderer Weise als alles andere zur Erscheinung, zum Wesen desselben? Wie kann dessen Allgemeines ohne und außer der Kunst erkannt werden? Die Ableitung der Kunst aus einem solchen Allgemeinen ist Fiktion, allenfalls ein Zirkel: nämlich Ableitung ihrer aus der eigenen Wesenheit! Man gebe einem Historiker ein solches Allgemeine ohne die Kunst mit der Aufgabe, diese daraus abzuleiten!

Als nur bedingt könnte Kunst keinen eigenen Zweck haben, keine Aufgabe erfüllen, in der Tat hat man nicht selten ihr Wesen durch Schein und Zwecklosigkeit begreifen wollen. Das Allgemeine ist in höherem Maße durch die Kunst bedingt als diese durch jenes. Hat man mit Taine Rubens aus seinen historischen Bedingungen begriffen, so sieht man, daß das Wesen seiner Kunst gerade jenseits derselben und alles Allgemeinen liegt.

„Ce que l'histoire a manifesté, l'art le résume." „Les puissances souveraines de la nature s'expriment par les chefs-d'oeuvre de l'art." Diese beiden Grundsätze Taines, denen entsprechende Ruskins an die Seite gestellt werden können, die ihre Herkunft aus der Hegelschen Geschichtsmetaphysik deutlich genug erkennen lassen, liefern die künstlerische Idee (den charactère essentiel) der Wissenschaft aus. Der Zufall (chance heureuse) enthüllt dem Künstler die Wesenheit des Objekts; es bleibt ihm als Aufgabe die Geschicklichkeit der Wiedergabe, der Verdeutlichung, die Treue. Daneben ist ihm dann zuletzt ein Rest von Eigenheit, Willkür gestattet, das tempérament, weil er allzumenschlich ist und sich seiner Eigenheit doch nicht ganz entkleiden kann. Endlich steht Taines degré de bienfaissance, die soziale Bedeutung und Wirkung des Kunstwerks nicht viel höher als Burkes Purganz durch das Erhabene.

Alle Äußerungen eines Zeitalters sind in gleicher Weise bloß Äußerungen; man darf also die schriftlichen Denkmäler nicht als an sich dem Geist des Zeitalters näherstehend erachten als eine andere Äußerung oder Handlung. Sollte sich das allgemein Geistige, Innere, die Gesinnung bei den Schriftstellern spontan entwickelt haben? Die Idee und deren Objektivation, das Kunstwerk ist Quell und Hauptbedingung der Entwicklung. Man muß daher die Schriften (bei-

spielsweise Castigliones) und die sich in ihnen aussprechende Gesinnung als Produkt der künstlerischen Idee betrachten. Sie sind nicht darum, weil sie uns leichter in das allgemeine Wesen einer Kultur einführen, auch zugleich die unmittelbarsten Produkte dieses Wesens. Dem Schaffenden gegenüber ist die Gesinnung das Sekundäre, das Produkt. Was hätte es für ihn Sinn, was alle wissen, jedenfalls aber alle leben, auf seine Weise zu sagen? Der Zeitungsschreiber wäre dabei im Vorteil vor dem Künstler.

18. Die Apotheose des Künstlers.

Die Kunst ist eine Art, das Leben aus Freiheit zu bestimmen. Das Wirkliche ist auch für sie eine Wirklichkeit, aber in der Form einer Aufgabe, als die Komponente für die Verwirklichung der Idee. Das Verwirklichte ist leer geworden, entblößt von Sinn und Idee; es stellt dem Menschen keine Aufgabe mehr aus sich selbst. Darum muß es der Künstler mit neuem Leben erfüllen, ihm einen neuen Sinn und Inhalt geben: es muß umgeschaffen werden zum Träger der schaffenden Idee. Schon mit dem idealen Prozeß der Auflösung des Allgemeinen in der Idee, wodurch das Ideal gestaltet wird, zeigt sich das allgemein Wirkliche als eine Macht für das Künftige, als eine Komponente des Neuen. Die Unterwerfung des Allgemeinen unter die neue Idee macht jenes zum Ausdrucks- und Vernunftmittel dieser. Im Werden liegt der Sinn des Seienden, im Offenbaren der unendlichen Gottheit der Sinn des Lebens: es hat also seinen Zweck in sich selbst, der Selbststeigerung, der Entwicklung des innersten, transzendentalen Kerns. Dazu bedarf es aber des Lebens der Mitmenschen, des Anstoßes, des Mitfühlens, kurz des gesellschaftlichen Lebens in seiner tiefsten, das gesamte Dasein bestimmenden Bedeutung. Dieses Leben, der vernünftige Verkehr, das Objekt ist Voraussetzung der Kultur und Bildung, die der Persönlichkeit ermöglicht, der Idee und ihres Ursprungs mit unerhörter Deutlichkeit, Feinheit und Tiefe bewußt zu werden, und sie zum Nutzen der Gesellschaft allgemein, objektiv zu machen. Daß aber die Formen des Objekts nicht erstarren, sondern in dauerndem Flusse erhalten werden, immer mit neuen Ideen und Lebenszielen, Manifestationen der einen, unendlichen Gottheit erfüllt werden, ist Zeichen der Kraft, des aufsteigenden Lebens. Die Unendlichkeit des Lebenstriebs wird durch

die Kunst zu Typen gestaltet, zu idealen Vorbildern für das Leben der Mitmenschen, zu einer intensiven, ethischen Macht für die Edelsten der Zeit. Kunst bestimmt die Natur und die Moral; in dieser vor allem das organische Grundprinzip der Gesellschaft: die Geschlechtlichkeit. Kunst durchdrängt das Leben in allen seinen Äußerungen mit idealen Normen, mit Schönheit, Ebenmaß und Geistigkeit. Die Beziehung der Geschlechter, der Geschlechtstrieb, wird durch sie der blinden Unvernunft, der Gier beraubt und umgebildet in das Maß gesunder Menschlichkeit, schöner Weiblichkeit und kraftvoller Männlichkeit. Kunst ist aus Geschlechtlichkeit geboren, auf der die gesamte gesellschaftliche Kultur ruht; so mündet sie auch in Geschlechtlichkeit. Was der Spontaneität entstammt, kehrt zur inneren Subjektivität als Bildungsbestandteil zurück, und es gibt keine Lebenswirklichkeit, die nicht der Kunst bedürfte und der Kultur fähig wäre. Das Ergebnis ist Erweiterung des Bewußtseins, Erhöhung des Lebens- und Machtgefühls. Unwürdig ist nur das Schwache; Kunst ist Ausdruck der Kraft und Tüchtigkeit: sie ist geformter Lebenstrieb. Was schwach ist, ist zugleich unmoralisch und wert, sein Dasein einzubüßen. So finden sich im Ideal die Bestimmungen des Wahren, Guten und Schönen zusammen; sie sind Bestimmungen des starken, bewußten und zweckmäßigen Lebens, des Willens zur Macht.

Die Griechen konnten wohl den Zweck der Kunst in die Moral setzen; das Allgemeine war bei ihnen schlechthin eine Schöpfung der Kunst, die einen weit höheren Wirklichkeitswert hatte als bei uns, wo die Masse als die Verwirklichung des Allgemeinen, als das Maß des Lebenstriebs gilt und aller Organisation bar auch der Organe entbehrt, durch welche der Künstler zu ihr sprechen, sie beeinflußen könnte. Die politische Desorganisation verlegt den Schwerpunkt der Nation ins Unbewegliche: ein Zeichen von Entartung und Schwäche. Was sich über die Masse erhebt, bleibt Atom, ein auf sich selbst angewiesener vereinzelter Lichtpunkt; seine Wirkung ist dem Zufall anheimgegeben und von vornherein beschränkt, denn der Schwerpunkt kulturellen Lebens liegt nicht mehr in der Idee und ihren Trägern, sondern im materiellen Durchschnitt. Das Wesen der Nation sind nicht die Edelsten, sondern die Meisten. Bei den Griechen war die Stellung des Künstlers von vornherein eine andere; er stand in

nächster Beziehung mit allen Edlen, welche die Nation ausmachten, weil die Kunst in allen Lebensgebieten eine Wirklichkeit war. Der Künstler war Prophet der Gottheit, Lehrer des Rechten und Guten. Wo gibt es ein würdigeres Künstlerideal als das des Aristophanischen Äschylus im Streit mit Euripides? Das geistige Tempo im Leben der Völker, die dauernden Leistungen gehören der Kunst. In ihr schafft sich das Leben und das freie Selbstbewußtsein seine Apotheose. Kunst ist Vollbringen der eigenen Zwecke, die Offenbarung des Intelligiblen, des Göttlichen, und der Künstler wird das Ebenbild der schaffenden Gottheit, gleich Gott dem Herrn, wie Lionardo in seinem Traktat sagt. Er genießt die Frucht vom Baum des Lebens.

Jeder Künstler, der die höchsten Höhen des Lebens und der Kunst erreicht hat, wird sich auch seines Schaffens, der Quelle seiner Kunst bewußt: er wird zum Idealisten; er wird sich bewußt der Freiheit und göttlichen Innerlichkeit, der Herrschaft des Lebens über alles Daseiende und alle Bedingtheit, der Abhängigkeit des Objekts von der eigenen unendlichen Idee. Jubelnd bricht an einzelnen Stellen der theoretischen Arbeiten Dürers das Bewußtsein der Göttlichkeit des Schaffenden aus: „Deshalb, wo einem Menschen viel hundert Jahre zu leben verliehen wirdet, der sich solcher Kunst schickerlich brauchte und dazu genaturt, der wirdet durch die Kraft, die Gott dem Menschen gegeben hat, alle Tage viel neuer Gestalt der Menschen und anderer Kreaturen auszugießen und zu machen haben, das man vor nit gesehen, noch ein Anderer gedacht hätt"; und weiterhin: „Daraus wirdet der versammlet heimlich Schatz des Herzen offenbar durch die Werk und die Kreatur, die Einer in seinem Herzen schöpft in der Gestalt eines Dinges".



